

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVII

2011/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXI

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Candida Carella, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera,
Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Simonetta Adorni Braccesi, Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti,
Antonella Del Prete, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulsow, Manlio Perugini,
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

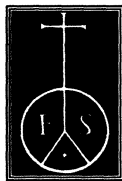
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVII

2011/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXI

«Bruniana & Campanelliana» is an International Peer-Reviewed Journal.
The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus (Elsevier)*, in *Current Contents/ Arts & Humanities*
and in *Arts & Humanities Citation Index (ISI - Thomson Reuters)*.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

★

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in
francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.
I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may
be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be
sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription prices are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819
ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

LAURA BALBIANI, <i>Campanella e la Guerra dei Trent'anni. Ricezione e traduzione degli scritti politici in Germania</i>	355
LEO CATANA, <i>The coincidence of opposites: Cusanian and non-Cusanian interpretations in the thought of Bruno</i>	381
GABRIELE MARASCO, <i>Gerolamo Cardano: tradition classique et réalités nouvelles dans l'anatomie et dans la chirurgie à l'époque de la Renaissance</i>	401
MICHAEL SUBIALKA, <i>Transforming Plato: La città del Sole, the Republic, and Socrates as Natural Philosopher</i>	417
DAGMAR VON WILLE, <i>Bruno, Campanella und die Renaissance in Johann Georg Walchs Philosophischem Lexicon</i>	435

ETERODOSSIA · CENSURA

SIMONETTA ADORNI BRACCESI, <i>Tra ermetismo ed eresia: il Paradoxe contre les lettres di Opsimathes (Lione 1545-1546)</i>	457
GIORGIO CARAVALLE, <i>Autobiografia di un visionario. John Dee e Edward Kelley nel racconto di Francesco Pucci</i>	473
CANDIDA CARELLA, <i>I trattati sui tre impostori nella Roma di fine Seicento</i>	491
MARGHERITA PALUMBO, «Ma qui si tratta anche del mondo nella luna...». <i>La censura de Le Monde dans la Lune di John Wilkins</i>	501
LEANDRO PERINI, <i>La Forma d'una repubblica catolica di Francesco Pucci</i>	513

HIC LABOR

SPIGOLATURE PUCCIANE

MARIO BIAGIONI, <i>Eretici o riformatori? Alcune considerazioni storiografiche</i>	531
EMANUELA SCRIBANO, «Sociniana». <i>A proposito di una nuova serie di testi</i>	537
GIORGIO CARAVALLE, <i>Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento (Diego Pirillo)</i>	541
MARIO BIAGIONI, <i>Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana (Diego Pirillo)</i>	543

NOTE

SIMONETTA ADORNI BRACCESI, <i>Tra ermetismo ed eresia: Luca Contile, Alessandro Farra e la «filosofia simbolica»</i>	545
VALERIO DEL NERO, <i>Lettere di Erasmo sulla Riforma</i>	555
PAOLO PROCACCIOLI, <i>La scrittura epistolare di Campanella. Note a margine dell'edizione delle Lettere</i>	563

LAURA DI GIAMMATTEO, <i>I Valentini Acidali Epigrammata testimonianza del dibattito demonologico a Helmstedt</i>	573
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>L'Arrêt de mort contro Vanini: un documento enigmatico</i>	585

RECENSIONI

GIORDANO BRUNO, <i>Spaccio della bestia trionfante / Austreibung des triumphierenden Tieres</i> , hrg. von Elisabeth Blum und Paul Richard Blum (Thomas Gilbhard)	597
CHRISTIANE L. JOOST-GAUGIER, <i>Pythagoras and Renaissance Europe. Finding Heaven</i> (Delfina Giovannozzi)	599
<i>Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea</i> , a cura di Francesca Maria Crasta (Antonella Del Prete)	601
<i>Dizionario dell'Inquisizione</i> , diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi (Margherita Palumbo)	604
LAURENCE WUIDAR, <i>L'angelo e il girasole. Conversazioni filosofico-musicali</i> (Manuel Bertolini)	608
SABRINA EBBERSMEYER, <i>Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie</i> (Gianni Paganini)	611
GIOSTRA	615

CRONACHE

<i>L'Allegoria dal Rinascimento al Simbolismo</i> (Roma 20-21 maggio 2011) (Franco Giacone)	631
<i>Novità celesti, scienza e politica all'inizio della rivoluzione scientifica</i> (Stefano Gattei)	634

SPHAERA

ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Segni e costellazioni fra Nabod e Tecoppa</i>	639
FRANCESCA LOTTI, <i>Libertà e stelle. Il Dialogo de le comete di Angelo Forte</i>	645
LUISA CAPODIECI, <i>Medicaea Medaea. Art, astres et pouvoir à la Cour de Catherine de Médicis</i> (Ornella Pompeo Faracovi)	661

MATERIALI

EUGENIO CANONE, <i>L'Argomento degli Eroici furori di Bruno</i>	663
ABBREVIAZIONI E SIGLE	777
INDICE DEI MANOSCRITTI (2011)	783
INDICE DELL'ANNATA (2011)	787

STUDI

ETERODOSSIA · CENSURA

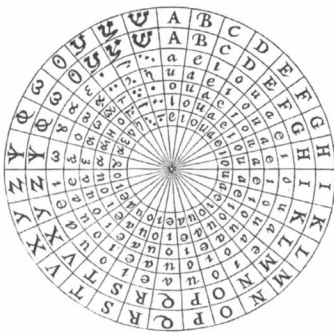


SPIGOLATURE PUCCIANE

SPHAERA



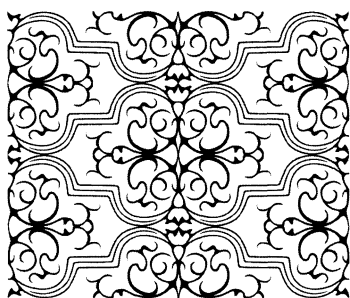
MATERIALI



GIORDANO BRUNO
NOLANO

DE GLI EROICI FURORI

*Al molto illustre et eccellente cavalliero
signor Filippo Sidneo*



PARIGI
APPRESSO ANTONIO BAIO
l'Anno 1585

CAMPANELLA
E LA GUERRA DEI TRENT'ANNI
RICEZIONE E TRADUZIONE
DEGLI SCRITTI POLITICI IN GERMANIA

LAURA BALBIANI

SUMMARY

The German reception of Campanella's political works has been very strong, although it took place over a short period of time which coincided with the Thirty Years War. The Protestant side adopted some of Campanella's manuscripts (*Monarchia di Spagna*, *Discorsi ai Principi d'Italia*, *Discorso sui Paesi Bassi*) and published them with the aim of unmasking the Spanish project for universal hegemony and of discrediting the enemy's underhanded, Machiavellian strategy. Interpreted through the lens of political propaganda as dramatic, desperate or satirical depending on the various phases of the conflict, these texts immediately revealed their great topicality and led to various German translations which were, in many ways, surprising.

LA diffusione delle opere politiche di Campanella, in Germania, inizia in sordina. Kaspar Schoppe riceve all'inizio del giugno 1607 molti manoscritti dal frate incarcerato (tra i quali molti scritti politici), e anche se non riuscirà – o non vorrà – pubblicarli, li farà circolare fra un'ampia cerchia di eruditi e personalità italo-tedesche.¹ Sappiamo infatti che a più riprese ne furono fatte molte copie, anche a fronte di richieste e di un interessamento sempre più diffuso per la sorte del filosofo, la cui fama si diffonde velocemente Oltralpe: il 3 ottobre 1608, ad esempio, l'arciduca Ferdinando (il futuro imperatore Ferdinando II) scrive a Georg Fugger, incaricato di intercedere per la liberazione di Campanella, di procurargli i manoscritti della *Monarchia di Spagna* e dei *Discorsi ai Principi d'Italia*.

Fra le numerose opere politiche di Campanella, quelle che si impongono all'attenzione del mondo germanofono, tanto da venire più volte riproposte nel giro di pochi anni, sono in primo luogo la *Monarchia di Spagna*, poi il *Discorso sui Paesi Bassi*, prima testo autonomo e poi rielaborato nel cap. 27 della *Monarchia* stessa, e i primi due *Discorsi ai Principi d'Italia*. Questi scritti erano, per quel tempo, di grande attualità: hanno quindi un'eco immediata

l.balbani@univda.it.

¹ K. JAITNER, *Einleitung*, in K. SCHOPPE, *Autobiographische Texte und Briefe*, 1: *Philotheca scioppiana*, München, Beck, 2004, pp. 51-60.

e potente nel panorama socio-politico dell'epoca, e hanno una forza quasi premonitrice, se pensiamo al loro affacciarsi sulla scena proprio all'inizio della Guerra dei Trent'anni.

LA GUERRA E I SUOI ANTEFATTI

Il primo scritto a destare l'interesse del pubblico è il *Discorso sui Paesi Bassi*, che viene stampato nel 1617 in versione latina in una miscellanea di scritti antispagnoli,¹ e subito suscita scalpore: abbiamo infatti una traduzione olandese risalente al 1618 e altri testi che, immediatamente, ne riprendono i contenuti.² La precoce ricezione olandese non stupisce se pensiamo al lungo conflitto che aveva visto fronteggiarsi nella seconda metà del Cinquecento la Spagna e le Province ribelli; un conflitto non ancora risolto e che, proprio nel 1617, si prepara ad affrontare una delle sue fasi più acute. Nell'azione di propaganda mirata e sistematica messa in atto dalla casa di Orange-Nassau per scuotere gli animi dei vicini tedeschi e indurli a formare un fronte comune contro la Spagna, si colloca la pubblicazione dello *Speculum Consiliorum Hispanicorum*, che raccoglie alcuni testi sul tema della quinta monarchia.

Come precisa il sottotitolo, l'intento è quello di smascherare le macchinazioni del re di Spagna per fondare una nuova monarchia universale; bisogna dunque svegliare i principi e i potenti dal loro profondo sonno perché si rendano conto del pericolo che li sovrasta.³ All'intenzione, apertamente enunciata sul frontespizio, di informare e mettere al corrente sui progetti di egemonia spagnola, si unisce l'intento, più immediato e pressante, di formare e influenzare l'opinione pubblica, smuovendo le numerose posizioni di neutralità e di non-intervento formulate dai regnanti dei territori limitrofi.

Il riferimento letterario è ovviamente al genere testuale molto diffuso dello 'specchio del principe', qui sarcasticamente trasformato nello specchio dei consiglieri, nella tradizione della trattatistica visti sempre negativamente: il re, buono e saggio, è irretito da consiglieri machiavellici che intrigano e complottano alle sue spalle inducendolo a prendere decisioni sbagliate. Il discorso campanelliano si inserisce molto bene in questo genere letterario, che conteneva spesso suggerimenti per applicare alla prassi politico-gover-

¹ *Speculum Consiliorum Hispanicorum. In quo regis Hispaniarum Machinationes variae contra Evangelicos pro nova Monarchia fundanda...*, Lugduni, 1617. Il terzo dei quattro scritti compresi nel volume è *Fr. Campanellae discursus de subjugando Belgio*. Alcuni studiosi riferiscono di un'edizione dello *Speculum* precedente al 1617, di cui non risulta però traccia.

² Cfr. L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, Tip. V. Bona, 1940 e R. DE MATTEI, *Studi campanelliani*, Firenze, Sansoni, 1934, pp. 45-46.

³ Sulla propaganda antispagnola di questo periodo cfr. J. ARNDT, *Der spanisch-niederländische Krieg in der deutschsprachigen Publizistik 1566-1648*, in *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648*, hrsg. von H. Lademacher und S. Groenveld, Münster u.a., Waxmann, 1998, pp. 401-418.

nativa le virtù del principe, proprio come avviene nell'elenco delle 17 «regole inviolabilmente da osservarsi».

L'ideale campanelliano di una teocrazia papale universale, di cui la Spagna sia lo strumento per consolidare il dominio territoriale, nella congiuntura storica in cui versano Germania e Paesi Bassi acquista un valore di grandissima attualità e sembra dare definitiva sostanza allo spettro della 'quinta monarchia' che si aggirava insistente nell'Europa del Seicento.¹ La Spagna sembrava costituire, infatti, una enorme, triplice minaccia: aveva a disposizione l'esercito più potente della cristianità; dal nuovo mondo traeva risorse inesauribili di oro per finanziare qualsiasi campagna militare, e aveva come suo braccio attivo anche gli ordini religiosi controriformistici, *in primis* i gesuiti.

Su questo sfondo cupo e inquietante, carico di tensioni su molti fronti, gli scritti campanelliani continuano a circolare in Germania e, grazie a Tobias Adami, arrivano a Tübingen, fra le mani di Christoph Besold e Johann Valentin Andreae. A partire dal 1618, infatti, troviamo nelle loro opere rimandi a Campanella dapprima generici, poi sempre più circostanziati. Andreae, ad esempio, traduce alcune poesie filosofiche e trae ispirazione dalla *Città del Sole* per la sua *Reipublicae christianopolitanae descriptio* (Argentorati, Zetznerus, 1619);² l'attenzione di Besold, invece, celebre giurista più volte rettore dell'università di Tübingen, di vasta erudizione e con interessi teologici, storico-politici e filosofici, viene attirata in particolar modo dalla *Monarchia di Spagna*. Forse si trovava fra i testi portati in Germania da Tobias Adami, o forse, come suppone Luigi Firpo, Besold se la procurò tramite la cerchia di amicizie di Schoppe; certo è che ne aveva una trascrizione nel 1619, e nel 1620 la pubblica in versione tedesca. La celerità del lavoro di traduzione deve essere stata determinata della grandissima attualità del testo.

IL PERIODO BOEMO: CAMPANELLA, INFAME MONACO SPAGNOLO

Nel frattempo, infatti, la Boemia si è ribellata all'imperatore: con la defenestrazione di Praga è iniziata la prima fase della Guerra dei Trent'anni, la

¹ Sulla monarchia universale come concetto politico nella prima età moderna cfr. F. BOSBACH, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; su come questo tema venga trattato nella propaganda politico-religiosa dell'epoca si vedano M. GRÜNBAUM, *Über die Publicistik des Dreißigjährigen Krieges von 1626-1629*, Halle, Niemeyer, 1880, pp. 37-77 e P. SCHMIDT, *Spanische Universalmonarchie oder «deutsche Libertet». Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart, Steiner, 2001.

² C. GILLY, *Campanella and the Rosicrucians*, in *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 193-210; L. FIRPO, *Tobia Adami e la fortuna del Campanella in Germania*, in *Storia e cultura del Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Cosenza, Lerici, 1978, pp. 77-118; L. BALBIANI, *Traduzioni tedesche: poesie filosofiche*, in *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, II, Pisa-Roma, Serra, 2010, coll. 377-392.

Boemia elegge come proprio re il giovane Federico V, principe elettore del Palatinato, e dopo una fase di temporeggiamenti e piccole scaramucce favorevoli ai ribelli, le sorti del conflitto si capovolgono grazie all'alleanza di Ferdinando II con Massimiliano, potente duca di Baviera, e all'accordo di reciproco sostegno siglato fra i due rami della casa d'Asburgo. I ribelli boemi non riscuotono molti consensi fra gli altri principi tedeschi, molti dei quali preferiscono mantenersi neutrali; gli spagnoli, dal canto loro, stanno predisponendo un massiccio schieramento di truppe ai confini del Palatinato, pronti a occuparlo: è divenuto un passaggio indispensabile per approvvigionare l'esercito, ora che è ricominciata la guerra contro i Paesi Bassi, poiché la via del mare è preclusa dopo la sconfitta dell'Invincibile Armata. Boemia e Palatinato cercano disperatamente alleati, e l'allarme è altissimo anche a Tübingen e in tutta la contea del Württemberg, avamposto protestante nel Sud cattolico e immediatamente confinante con il Palatinato. Dai luoghi più minacciati parte una fortissima azione di propaganda: una marea di volantini, libelli, *pamphlets* di tenore più o meno erudito invade la Germania nella speranza di scuotere gli animi e creare un fronte comune per contrastare il pericolo spagnolo che incombe su tutta l'Europa. È uno dei momenti più gravi e più drammatici della Guerra dei Trent'anni e una delle fasi di massima intensità pubblicistica.¹

Mentre Besold sta lavorando alla traduzione della *Monarchia*, la situazione precipita e giungono notizie della devastante avanzata dell'esercito di Spinola nel Palatinato. Il giurista attento ai problemi del suo tempo non può non percepire la scottante attualità del testo che ha fra le mani e l'urgenza di darlo alle stampe sulla scia dell'immane sforzo propagandistico messo in atto in quei mesi. Il testo campanelliano sembra infatti dare conferma dell'ipotesi peggiore: la Spagna ha effettivamente intenzione di sottomettere tutta l'Europa, e con qualsiasi mezzo, come dimostrano i consigli dati al re di Spagna dal saggio e bene informato Campanella. Bisogna dunque rivelare e rendere di dominio pubblico i piani più segreti della Spagna, la sua intenzione di soggiogare amici e nemici senza alcuno scrupolo morale, per contribuire a rendere più unito e determinato il fronte dell'opposizione, convincendo non soltanto gli incerti e i neutrali, ma magari persino gli alleati stessi degli spagnoli.

La drammaticità della situazione richiede un intervento immediato: senza aspettare di aver completato tutta la traduzione, vengono estrapo-

¹ Il 1620 è l'anno in cui si registra il picco massimo nella stampa di *Flugblätter* e *Flugschriften* di carattere propagandistico. A questo primo picco, che si estende dal 1620 al 1622, corrispondente alla prima fase della guerra scandita dalle alterne fortune del re d'inverno, seguirà un secondo picco nel 1630-1632, quando gli equilibri saranno sconvolti dall'entrata in guerra di Gustavo Adolfo di Svezia e dalla sua precoce scomparsa nella battaglia di Lützen. Cfr. P. SCHMIDT, *Spanische Universalmonarchie oder «teutsche Libertet»*, cit., pp. 72-83.

late dal testo quelle parti che meglio possono servire allo scopo, e cioè i capitoli 23 e 24 riguardanti la Germania e la Francia: nel frontespizio si precisa come la pubblicazione sia avvenuta sotto la spinta degli avvenimenti di quei giorni.¹ I due capitoli vengono proposti in un opuscolo autonomo di 16 pagine di cui, nell'arco del 1620, vengono stampate addirittura quattro diverse edizioni² che ebbero vasta diffusione: evidentemente toccava un punto nodale nella situazione storica. È comprensibile, quindi, che né Besold, che occupa una posizione di rilievo, né il tipografo vogliano esporsi, dato che la dieta imperiale aveva disposto provvedimenti di censura in varie città, proprio per il dilagare di opuscoli polemici e offensivi, e nella stessa Tübingen c'era appena stato un caso clamoroso di censura che aveva colpito personaggi altolocati. Sia l'opuscolo, sia la prima edizione della *Monarchia di Spagna* usciranno senza l'indicazione circa tipografo e traduttore.

Dal frontespizio si identifica subito il registro elevato, opera di erudizione per un pubblico colto; l'autore non viene qualificato con il nome ma solo come italiano, una caratteristica che, in quel periodo, presupponeva due cose: vicinanza alla Spagna e al Papato da una parte, e tradizione politica machiavelliana dall'altra. Il misterioso italiano, il cui nome non viene rivelato nemmeno all'interno dell'opuscolo, è descritto come molto famoso ed estremamente saggio: il testo è dunque accreditato come affidabile e veritiero. È interessante notare, tra l'altro, come la Germania venga considerata nel suo insieme, a prescindere dagli schieramenti religiosi: nel tentativo di creare il maggior coinvolgimento possibile non si fa alcun accenno a posizioni confessionali, molto marcate in questa fase della guerra. Si sottolinea invece come tutta la Germania, «das gantze Teutschland», sia minacciata dallo stesso pericolo; anzi, si allarga ulteriormente la prospettiva, abbinando il capitolo sulla Francia: siamo nella fase in cui il fronte protestante, e il

¹ «Discursus Eines weitberümbten / hochvernünfftigen Italianers / so etwann Königlich Mayestät in *Hispanien praesentirt*, Und in dem von Allerhand Mitteln gehandelt würdt / mit welcher vorschub das gantze Teutschland / und Franckreich under das Hispanische Joch gebracht: und also ein sattes Fundament / deren so lang gesuchten fünfftten Monarchy / gelegt werden möchte. Newlich von dem Italianischen / nach anleitung jetziger zeit unnd leuffe beschaffenheit / in unser Teutsche Sprach ubergesetzt. Im Jahr Anno 1620». Il testo anticipa letteralmente la versione completa della *Monarchia*, che sarà pubblicata pochi mesi dopo: confrontando le due versioni fra loro, non si riscontra alcuna variazione sintattica o lessicale, ma soltanto piccole differenze nella composizione.

² Le tirature per fogli volanti e opuscoli di questo tipo erano in genere molto limitate: da una parte per motivi tecnici, perché nel caso (molto frequente) di illustrazioni l'incisione si usurava velocemente; d'altra parte anche per il loro carattere di attualità: bastavano pochi giorni e un nuovo avvenimento li rendeva obsoleti. I tipografi preferivano quindi tirature limitate (dai pochi dati disponibili, si tratta in genere di 200-300 copie per volta), eventualmente seguite da successive ristampe. Cfr. J. R. PAAS, *The German political Broadsheet 1600-1700*, I, Wiesbaden, Harrassowitz, 1985, pp. 24-25.

Palatinato in particolare, tentava in tutti i modi di convincere la vicina Francia a scendere apertamente in campo contro la Spagna.

Nel corso dell'anno esce poi anche la *Monarchia di Spagna* in traduzione integrale. Il testo conteneva, per Besold, molte sollecitazioni: ma mentre era in sintonia con alcuni aspetti, altri costituivano, in quella particolare congiuntura storica, intollerabili provocazioni. Anch'egli aveva ad esempio indagato il legame fra elementi climatici, geografici e psicologico-culturali e la costituzione politica degli Stati nello scritto *De natura populorum* (1619);¹ in un'opera del 1614, intitolata *Signa temporum*, aveva invece espresso le sue perplessità circa la situazione politica che si era creata nell'impero dopo la Riforma e metteva in guardia da quello che considerava un grave pericolo per l'Europa: la tendenziosa profezia dell'avvento imminente di una quinta monarchia, alimentata dal Papa, dai gesuiti e da gruppi di facinorosi sobillatori.²

Il testo campanelliano deve averlo stimolato su un punto che gli stava particolarmente a cuore e, seppur stimando per molti versi il filosofo calabrese, non può non disapprovare il suo progetto politico, e vuole anzi farlo conoscere a un pubblico più vasto forse proprio per smascherare l'ambizioso progetto di monarchia universale e ridurre la forza di questa oscura minaccia. Che non tutte le posizioni dello stilese fossero accolte positivamente nella cerchia di Adami e degli amici di Tübingen, lo sappiamo dalla dettagliata ricostruzione effettuata da Kvačala dello scambio epistolare su temi religiosi intercorso fra Campanella e Adami negli anni successivi al loro incontro (almeno fino al 1623),³ e ciò testimonierebbe un lavoro critico non unilaterale sui testi del filosofo. Se quindi gli elementi filosofici e metafisici, il desiderio di rinnovamento e di una religiosità più sincera e intensa sono entusiasticamente condivisi, in materia politica c'erano evidentemente profonde discordanze. Ne abbiamo conferma non solo dai testi di Besold, ma anche da un'opera di Johann Valentin Andreae, la *Mythologia christiana*,

¹ Nel *Discorso sui Paesi Bassi*, poi rielaborato nel cap. 27 della *Monarchia*, Campanella si sofferma sulle caratteristiche somatiche delle popolazioni e ne desume un collegamento con il loro modo di comportarsi. Famoso divenne il confronto fra la carnagione scura dello spagnolo e quella candida dei fiamminghi, un'osservazione che darà abbondante nutrimento a uno dei motivi antispagnoli tradizionali, basato sul collegamento spagnolo-nero-diavolo (in proposito cfr. D. BRIESEMEISTER, «*allerhand iniurien schmehkarten pasquill vnd andere schandlose ehrenrürige Schriften vnd Model*». *Die antispansischen Flugschriften in Deutschland zwischen 1580 und 1635*, «*Wolfenbütteler Beiträge*», IV, 1981, pp. 147-190, in part. pp. 172-173).

² In quella fase Besold riteneva però che il pericolo sarebbe stato scongiurato, e vedeva imminente il declino definitivo del Papato. Forse gli avvenimenti più recenti, con l'accordo fra i due rami d'Asburgo e il rafforzamento del fronte cattolico, avevano messo in crisi questa convinzione e lo spingevano ad affrontare nuovamente l'argomento. C. GILLY, *Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, Amsterdam, In de Pelikaan, 1995, pp. 61-66.

³ J. KVAČALA, *Protestantische gelehrte Polemik gegen Campanella vor seiner Haftentlassung*, «*Acta et commentationes Imperialis Universitatis Juriewensis*», XVIII, 1910, 5, pp. 1-55.

dove il progetto campanelliano di egemonia universale viene paragonato a un automa indorato con l'oro delle Americhe, un meraviglioso giocattolo destinato al re di Spagna ma che si rompe proprio mentre il carro che lo trasporta attraversa i Paesi Bassi. Il re chiama a raccolta i migliori artigiani da tutta Europa per ripararlo, ma invano: deve rassegnarsi alla sua perdita.¹

A differenza di quanto era avvenuto per l'opuscolo, la *Spanische Monarchy* è chiaramente attribuita a Campanella; non viene rivelato, invece, chi sia il traduttore.² Il frontespizio fa rientrare l'opera nell'ambito delle neonate scienze politiche e la classifica come testo argomentativo di carattere elevato («ausführliches Bedencken»); nel riassumere il contenuto, viene richiamata la monarchia universale anche se con minore insistenza, e si fa notare come il testo tratti non soltanto le caratteristiche di tutti i regni europei, ma anche *de ratione status*, i mezzi per mantenere ed espandere il potere: da giurista esperto, Besold ha evidentemente riconosciuto gli inserti boteriani e li dichiara sul frontespizio. Del testo si sottolinea quindi da una parte l'attualità, dall'altra la sua valenza di manuale giuridico-politico, in linea con gli interessi anche professionali del traduttore; si precisa inoltre che l'originale era in italiano e che era in possesso solo di pochi – si vuole forse suggerire che si tratta di un documento riservato per renderlo più credibile e scottante, come spesso accadeva negli scritti propagandistici.

La breve prefazione del tipografo (o più probabilmente dello stesso Besold) tesse gli elogi di Campanella, il cui alto ingegno e straordinaria esperienza in tutte le scienze sono noti ai contemporanei, anche grazie ad alcuni suoi scritti filosofici pubblicati in Germania che, come un sole splendente, rischiareranno finalmente le fitte tenebre della filosofia aristotelica.³ Certo, continua il presunto tipografo, non sempre le informazioni riportate riguardo ai paesi stranieri sono esatte, qualche volta si criticano le confessioni riformate, e al testo sono mescolati anche spregevoli astuzie e trucchi machiavellici; ma ciò si può scusare facilmente considerando i pochi viaggi e la lunga prigionia dell'autore. Se, quindi, nell'estratto si era posto l'accento sull'attualità e sulla propaganda e il progetto politico di monarchia universale trovava ampio spazio sul frontespizio, qui si privilegiano i contenuti politici, facendo passare in secondo piano l'elemento machiavellico.

¹ J. V. ANDREAE, *Mythologiae Christianae sive Virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum Libri tres*, Straßburg, Erben von L. Zetzner, 1619, p. 10.

² «Thomas Campanella, von der Spanischen Monarchy / Oder / Außführliches Bedencken / welcher massen / von dem König in Hispanien / zu nun mehr lang gesuchter Weltbeherrschung / so wol ins gemein / als auff jedes Königreich und Land besonders / allerhand Anstalt zu machen sein möchte. [...] Getruckt Im Jahr 1620».

³ Il ragionamento e i toni entusiastici riecheggiano quelli della *Praefatio ad philosophos Germaniae* di Tobias Adami. Cfr. G. ERNST, *Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae di Tobias Adami, «Bruniana & Campanelliana»*, x, 2004, 1, pp. 119-147.

La diffusione e la ricezione delle idee campanelliane sono immediate, e le immettono direttamente nel circuito della propaganda legata alle vicende belliche: le troviamo infatti riprese in un altro opuscolo del 1620, uno dei moltissimi scritti propagandistici, *pamphlets* e fogli volanti, che si richiamavano l'un l'altro con titoli a effetto formando una complessa e ricca rete intertestuale.

Un precedente *pamphlet* intitolato *Spanische Mucken* paragonava l'avanzata degli spagnoli alle fastidiose e mortali zanzare (in tedesco appunto *spanische Mucken*)¹ oltre che ad altre calamità di biblica memoria; gli risponde l'anonimo e famosissimo *Spanisch MuckenPulver, Wessen man sich gegen dem König in Spanien und seinen Catholischen Adhaerenten versehen solle* («insetticida per le zanzare spagnole, da usare contro il re di Spagna e i suoi seguaci cattolici», s.l., s.e., 1620), in cui si vuole indicare il rimedio più efficace contro questa calamità. Nonostante il titolo chiaramente propagandistico, il testo, in cui si fa più volte riferimento a Campanella, mantiene un tenore molto elevato e offre un lucido e realistico esame delle origini e delle prime fasi della guerra, oltre che della sua portata storica. Esso ripropone tutti gli elementi tipici della propaganda antispannola così come si era configurata nella seconda metà del Cinquecento, nella cosiddetta 'leggenda nera':² l'associazione diabolica fra Spagna e gesuiti, il richiamo alla quinta monarchia, l'elenco di infamie, tradimenti e stragi commessi dalla cattolicissima Spagna. Questi temi si ripresentano con particolare forza allo scoppiare della Guerra dei Trent'anni, quando l'appello a non lasciarsi ingannare dal nemico spagnolo, traditore, impostore e diabolico, viene nuovamente gridato a tutta l'Europa. Sull'onda dirompente dell'occupazione del Palatinato da parte degli spagnoli, si cerca di dare un'interpretazione politica di largo respiro sulla base degli avvenimenti locali, ipotizzando un accordo fra Spagna e Austria, un'ipotesi che subito richiama lo spettro della monarchia universale.³ In questo quadro fosco, Machiavelli, Campanella, Spagna, Italia e

¹ Cfr. G. SIEBENMANN, *Wie spanisch kommen uns die Spanier vor?*, in *Sprache und Mensch in der Romania*, H. Kuen zum 80. Geburtstag, hrsg. von G. Ernst und A. Stefenelli, Wiesbaden, Steiner, 1979, pp. 152-168 (*spanische Fliege*, *spanische Mucken* alle pp. 158, 160-161). Cfr. anche D. BRIESEMEISTER, «*allerhand iniurien schmehkarten pasquill...*», cit., p. 163. Un esempio dell'uso di questo elemento nella propaganda è in FIG. 1.

² Sulle origini cinquecentesche della 'leggenda nera' e i suoi temi ricorrenti si vedano, oltre a Briesemeister, anche P. SCHMIDT, *Spanische Universalmonarchie oder «teutsche Libertet»*, cit., pp. 273-294; G. HOFFMEISTER, *Das spanische Post- und Wächterhörlein. Zur Verbreitung der 'Leyenda Negra' in Deutschland 1583-1619*, «Archiv für Kulturgeschichte», 56, 1974, pp. 350-371; J. POLLMANN, *Eine natürliche Feindschaft: Ursprung und Funktion der schwarzen Legende über Spanien und die Niederlande, 1560-1581, in Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*, hrsg. von F. Bosbach, Köln u.a., Böhlau, 1992, pp. 73-93.

³ L'ipotesi del patto fra i due rami della casa d'Asburgo (l'accordo di Oñate, che era stato effettivamente siglato nel marzo del 1617 e tenuto segreto) dimostra che l'autore doveva

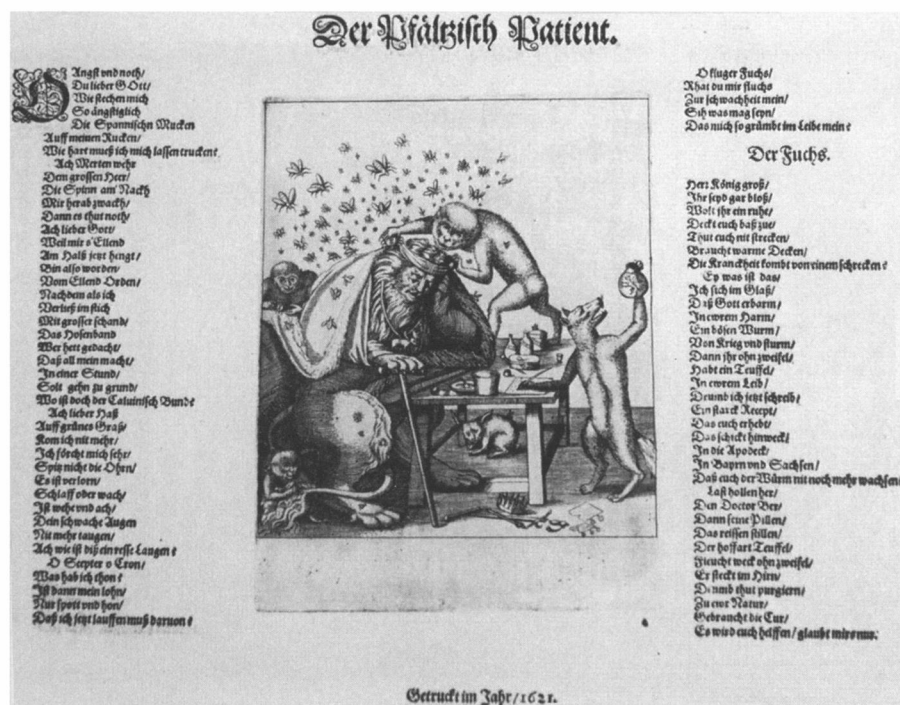


FIG. 1. *Der Pfälzisch Patient* (1621). Un vecchio leone infreddolito (Federico V, soprannominato il re d'inverno), è attaccato dalle zanzare spagnole e curato da una volpe.

gesuiti sono considerati un'unica forza diabolica, senza alcuna distinzione fra le posizioni: Campanella stesso, infatti, a un certo punto viene definito «l'infame monaco spagnolo» che, con perfidia degna di Machiavelli, suggerisce al re di Spagna i mezzi più subdoli per realizzare le sue ambizioni egemoniche. Questo è documentato con riferimenti espliciti alla *Monarchia di Spagna* in traduzione tedesca, appena uscita e immediatamente utilizzata dalla propaganda antispannola.¹

Dopo un breve intervallo, in cui lo scenario della guerra si evolve rapidamente, nel 1623 viene pubblicata una seconda edizione della *Spanische Monarchy*, in cui il traduttore esce allo scoperto. Il frontespizio ricalca quello dell'edizione precedente, ma con alcune significative variazioni (cfr. FIG. 2): «erster

appartenere agli ambienti della corte o della diplomazia, o era in qualche modo coinvolto nell'agire politico.

¹ Il testo si compone di cinque discorsi, ognuno dei quali intende documentare sulla base di fatti storici le tesi elencate nell'introduzione: che la Spagna è nemica mortale di calvinisti, protestanti e riformati, che vuole estendere la sua supremazia con l'inganno, che è il peggior tiranno e così via. Riferimenti a Campanella e Machiavelli sono disseminati in tutto il testo.

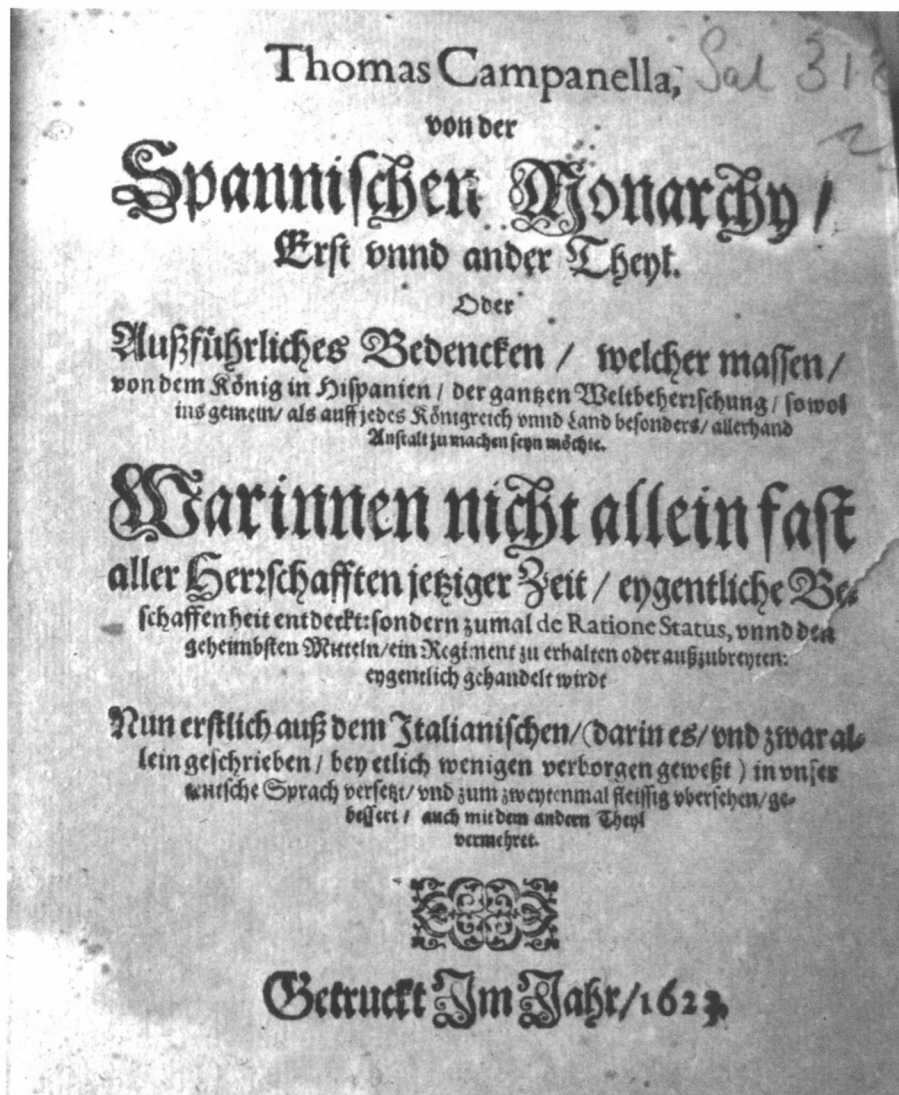


FIG. 2. Frontespizio della seconda edizione della *Spannische Monarchy* tradotta da C. Besold (1623).

und ander Theil» allude a una seconda parte aggiunta in appendice; si specifica che la traduzione è la stessa pubblicata in precedenza, ma «diligentemente rivista e corretta», e cade il riferimento all'attualità, ormai drasticamente cambiata: il re d'inverno è sconfitto e fuggito precipitosamente in Olanda, il Palatinato invaso e saccheggiato, l'esito della guerra sembra già deciso a favore dell'imperatore e della Lega cattolica. Ogni appello è ormai inutile.

La relativa stabilità della situazione permette a Besold di intervenire in prima persona, non soltanto come traduttore dell'opera campanelliana, ma anche come giurista che esamina la questione della miglior forma di governo e redige un parere tecnico che inserisce in appendice. Il testo di questa seconda edizione è identico a quello della prima, vengono corretti solo piccoli refusi (ma in compenso ne compaiono alcuni altri) e prosegue il cammino di 'normalizzazione' ortografica; non si notano interventi di revisione della traduzione. Le differenze più rilevanti sono l'inserimento delle note a margine, molto frequenti e abbondanti, che accompagnano tutto il testo riassumendo il contenuto dei vari paragrafi, e l'appendice, di circa sessanta pagine, in cui si riflette se sia opportuno che tutti i regni cristiani si riuniscano sotto un unico re o se sia invece preferibile che rimangano suddivisi in vari regni e repubbliche. La risposta propende chiaramente per la seconda ipotesi, in base a un ragionamento di carattere politico-pragmatico. Besold sente evidentemente il bisogno di prendere posizione riguardo alla teoria campanelliana di un'unificazione universale, e la pone sul piano squisitamente tecnico-politico, servendosi del genere testuale del parere giuridico in cui il pro e il contro vengono soppesati in una trattazione rispettosa ed equilibrata. La sua argomentazione, pur nominando anche il diritto e l'autonomia dei singoli popoli, nell'esporre i pregi di un'unica monarchia e quelli del pluralismo politico si mantiene su un piano prettamente storico e non tocca la recente attualità, che lo aveva fatto scendere in campo pochi anni prima. La conclusione, infatti, rivela un atteggiamento rassegnato: ciò che il futuro riserva è noto solo a Dio, l'uomo può soltanto affidarsi a lui senza dar credito alle numerose e inquietanti profezie a cui molti si aggrappavano in quegli anni così cupi.

Se nel 1620 aveva pubblicato il testo di Campanella per renderlo di dominio pubblico e inserirlo nel circuito della propaganda politica, nell'intento di scuotere gli animi in un momento di grave pericolo, ora lo stato d'animo di Besold è quello della passiva accettazione: solo Dio può stabilire se sarà la Spagna a dominare il mondo, per il singolo si tratta solo di avere fede e di fare con coscienza il proprio dovere. I profeti e coloro che aspirano a una riforma universale, avverte, vogliono in fondo solo la guerra, poiché vedono in essa l'occasione per realizzare le loro aspirazioni.¹

IL PERIODO DANESE: CAMPANELLA, IMPOSTORE E OPPORTUNISTA

Il 1625 vede l'entrata in guerra di Cristiano IV di Danimarca a capo dell'Unione protestante. Gli scenari del conflitto si spostano verso Nord, e sono gli anni in cui imperversano le armate imperiali comandate da Wallenstein e

¹ Cfr. E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 156-164; C. GILLY, *Campanella and the Rosicrucians*, cit., pp. 195-197.

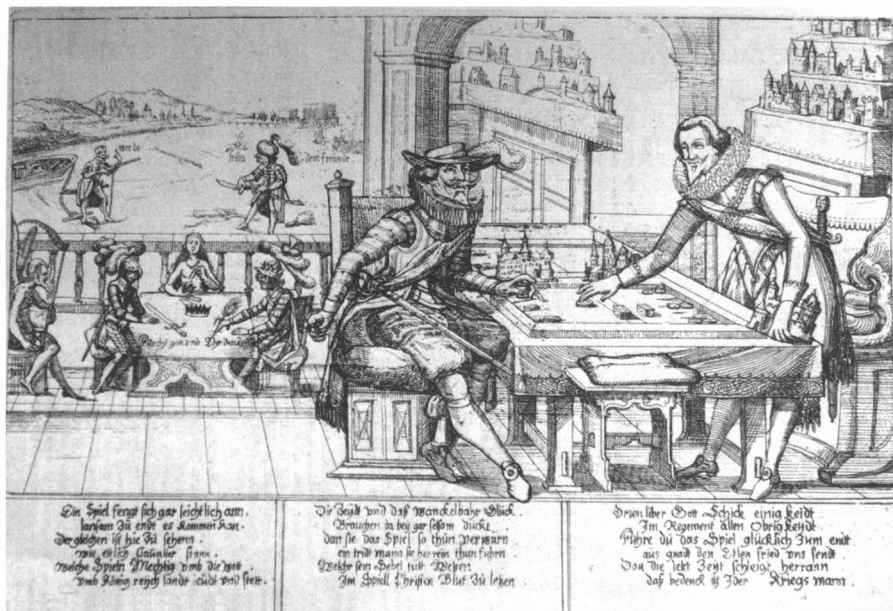


FIG. 3. Due generali, Tilly (a sinistra) e Ernst von Mansfeld, giocano a tric-trac (l'odierno backgammon); in palio, sugli scaffali dietro a loro, le città tedesche.

Tilly. Fogli volanti e *pamphlets* si concentrano sulle battaglie, sui saccheggi e sulle devastazioni subite dalle varie città tedesche, oltre che sui protagonisti degli eventi (cfr. FIG. 3); da parte protestante continua la propaganda anti-spagnola, con minore intensità ma con toni decisamente più carichi e disperati, e anche i testi campanelliani continuano a circolare. Nel 1626 abbiamo ad esempio un'altra edizione latina dello *Speculum Consiliorum Hispanicorum* con il discorso *de subjugando Belgio*, mentre nel 1628 si affaccia sulla scena una nuova opera: i *Discorsi ai Principi d'Italia*.

Se Besold nel 1623 aveva prospettato come via d'uscita dalla guerra il riconoscimento del pluralismo politico degli Stati territoriali, l'anonimo commentatore e traduttore che, nel 1628, pubblica il *Compendium... de papana et hispanica monarchia*¹ vede invece come unica alternativa al trionfo cattolico, fosse anche intesa provocatoriamente, il dominio dell'infedele.

Per effettuare questo estremo capovolgimento, l'autore / traduttore si serve dei primi due *Discorsi ai Principi d'Italia*, ma la parte più consistente della

¹ «*Compendium librorum politicorum de papana et hispanica monarchia. Zwey Discurs Bruder Thomas Campanellen / Von des Bapsts / und Spaniers vermeinter rechtmessiger gewalt / und dero selbigen mit dem Römischen und Türckischen Keyser vergleichunge / ja vorzuge*». S.l., s.e., 1628. Cfr. FIG. 4.

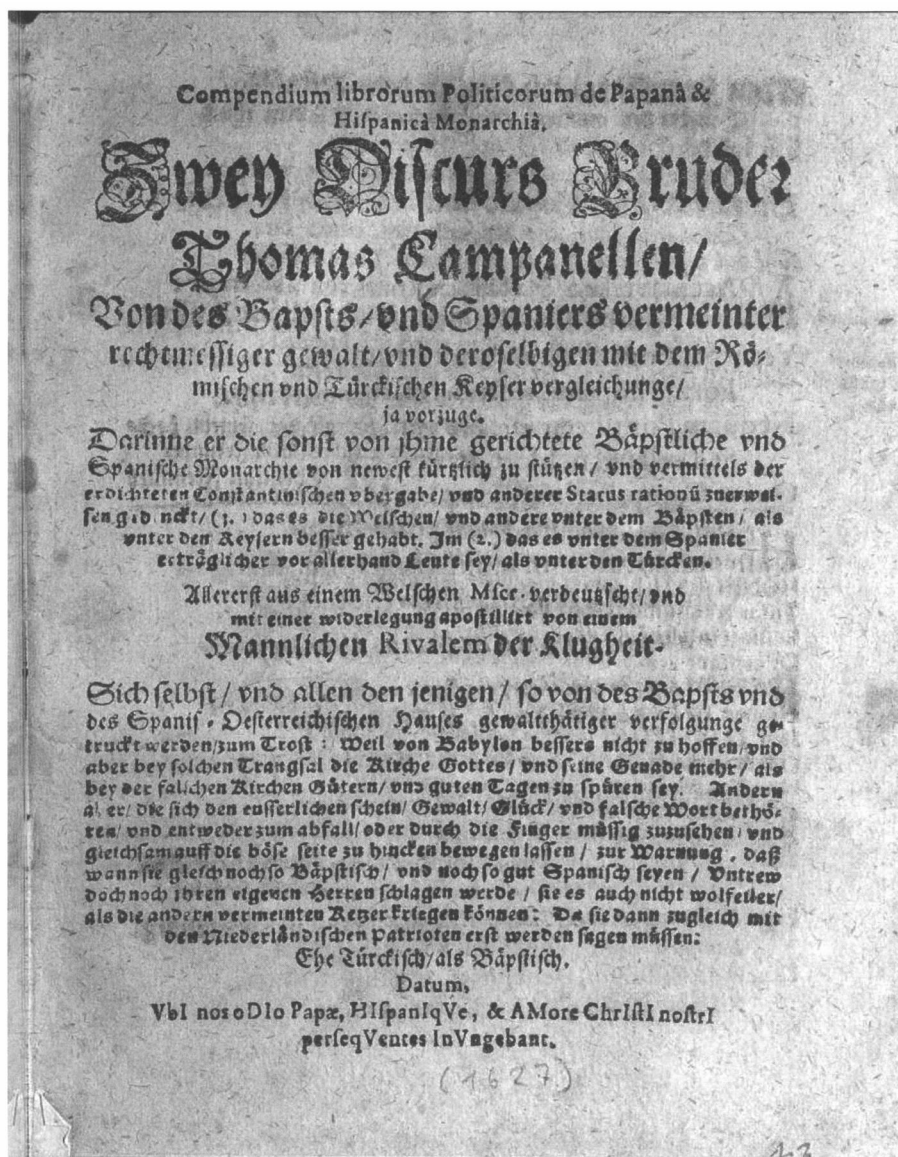


FIG. 4. *Compendium librorum Politicorum de Papanâ & Hispanica Monarchia* (1628).

pubblicazione è l'accesa confutazione che li segue. Il *Compendium* è composto infatti da 36 fogli, di cui i primi sei contengono proemio, dedicatorie e il testo campanelliano, mentre gli altri trenta sono occupati dal commento. Seppure del tutto anonimo, vari indizi riconducono l'opuscolo all'ambiente erudito fra l'università di Tübingen e la corte di Stoccarda; lo suggeriscono

anche le poesie dedicatorie e le due pagine di prefazione latina.¹ Particolarmente interessante è la reazione del commentatore tedesco ai *Discorsi*, poiché documenta un nuovo atteggiamento, decisamente più polemico, nella ricezione del pensiero campanelliano in questa fase del dibattito politico e confessionale.

Il frontespizio riassume brevemente il contenuto dei due *Discorsi*, sottolineando i riferimenti all'Italia ma richiamando subito alcune parole d'ordine: monarchia universale, paragone fra turchi e spagnoli e piano giuridico-politico dell'argomentazione. L'autore si definisce «un intrepido avversario della ragion di Stato», identificata con l'esecrabile astuzia della politica di stampo machiavellico, ed enuncia chiaramente la sua intenzione, cioè confortare i perseguitati dalla tirannia spagnola e pontificia e ammonire sia coloro che si lasciano abbindolare dall'apparenza della forza e del potere, sia coloro che credono di poter rimanere neutrali.

La traduzione è sorprendente: aderente al testo, precisa e fedele; il traduttore dimostra un'eccellente conoscenza dell'italiano e non fatica a seguire i passaggi bruschi e le asperità della scrittura campanelliana, consegnandoci un lavoro praticamente impeccabile. È però anche competente in materia (individua con precisione un riferimento ambiguo a Machiavelli) e, se postuliamo che traduttore e commentatore siano la stessa persona, è un estimatore della letteratura italiana, da cui riprende e traduce con disinvoltura sonetti petrarcheschi e terzine dantesche. Separa inoltre con molta cura testo e commento: la traduzione si attiene strettamente al testo campanelliano, senza divagazioni; la segue una confutazione appassionata e piena di foga, curiosamente oscillante tra la citazione e l'aneddoto erudito da una parte, e l'invettiva colorita e popolare dall'altra, in cui i due *Discorsi* vengono esaminati punto per punto. L'argomentazione si dipana sul livello politico e morale, con un'aperta e infervorata condanna dei non interventisti, moralmente tanto colpevoli quanto gli alleati dichiarati della Spagna, e di chi cerca, di volta in volta, opportunistiche alleanze. La causa protestante sembra ormai definitivamente perduta, l'appello ha toni accorati, disperati, a tratti violenti; Campanella viene completamente screditato, accusato di opportunismo, finzione e ipocrisia.²

¹ Per queste parti rimando agli studi di Firpo e De Mattei, che le hanno esaminate in dettaglio: L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 203-210; R. DE MATTEI, *Un «Compendium» anticampanelliano*, in *Tommaso Campanella (1568-1639)*. Miscellanea di studi nel quarto centenario della sua nascita, Napoli, Fiorentino, 1969, pp. 157-168; sulla tesi presentata nell'opuscolo cfr. J. M. HEADLEY, «Ehe Türckisch als Bāpstisch»: *Lutheran Reflections on the Problem of Empire 1623-1628*, «Central European History», xx, 1987, 1, pp. 3-28.

² Anche se la pubblicazione nasce dallo stesso contesto in cui si muove Besold, molti motivi spingono a scartare l'ipotesi che egli sia coinvolto: toni e argomenti sono molto lontani dalle sue posizioni caute e moderate; la sua valutazione di Campanella è positiva ed equilibrata, e anche la sua biografia, con la segreta conversione al cattolicesimo avvenuta proprio

Nel suo commento, il nostro purtroppo anonimo personaggio riprende tutto ciò che Campanella rimprovera ai turchi e lo applica agli spagnoli; il confronto fra i due sistemi politici si conclude con l'affermazione, variamente declinata in Lutero e già utilizzata nella propaganda antispagnola «meglio turchi che papisti», in un completo rovesciamento della tesi campanelliana.¹ Il Papa dunque è l'anticristo e la casa d'Austria il portabandiera della schiera diabolica che si riunisce intorno alla Spagna. Se nelle prime traduzioni di testi campanelliani l'accento era tutto posto sul livello politico, l'argomentazione viene ora decisamente spostata sul livello confessionale, contro il Papa più che contro la Spagna: strumenti del Papa sono l'Inquisizione e i gesuiti con le loro conversioni forzate, mentre i turchi, seppur temibili per la schiavitù in cui costringono i nemici, sono più tolleranti sul piano religioso, poiché concedono a ciascuno di professare la propria fede in cambio di un tributo.²

L'autore della confutazione è ben informato: conosce le vicende di Campanella e ritiene le sue opere filo-spagnole frutto di mero opportunismo, scritte in carcere per blandire Papa e Imperatore e liberarsi dall'accusa di aver voluto riformare non solo la politica, ma anche la religione. Procedendo, l'argomentazione si fa sempre più serrata e infervorata: mutuando argomenti anche dalla *Monarchia di Spagna*, si dimostra come gli spagnoli siano molto peggio dei turchi, perché sopprimono la cultura e il libero pensiero con censura e Inquisizione, come dimostra la vicenda stessa di Campanella, che non aveva esitato a stringere un patto segreto con i turchi per liberare la Calabria, ed è stato incarcerato e torturato per decenni dagli spagnoli. Il suo filo-ispianismo sarebbe quindi solo opportunistica ipocrisia.³

La rabbia dell'autore è tutta diretta contro Spagna, Papato e gesuiti, più che contro gli Asburgo austriaci: il *Sacrum Imperium* mantiene ancora, anche per i protestanti, la sua autorevolezza, anche se fortemente incrinata. Il secondo bersaglio dell'invettiva emerge dunque solo parzialmente, ed è la debolezza dell'attuale imperatore, accusato fra le righe di essersi lascia-

in questi anni, sembra escluderlo. Inoltre il confronto linguistico fra le due traduzioni denota capacità e competenze traduttive di un livello decisamente superiore per il traduttore del *Compendium*.

¹ Il motto, che sembra abbia avuto origine nel Cinquecento durante la prima fase del conflitto fra Spagna e Paesi Bassi come giudizio sulla crudeltà e spietatezza del duca d'Alba, viene ripreso e rafforzato per i saccheggi e le stragi perpetrati dall'esercito di Wallenstein. Cfr. D. BRIESEMEISTER, «*allerhand iniurien schmeckarten pasquill...*», cit., pp. 172-175.

² *Compendium*, cit., f. H 3r. Sull'immagine dei turchi, divenuta gradualmente più benevola con il perdurare della pace conclusa nel 1568 fra gli Asburgo e l'Impero Ottomano, cfr. J. M. HEADLEY, «*Ehe Türckisch als Bapstisch*», cit., pp. 21-23.

³ Questa tesi circolava già da tempo, almeno fin dal 1609, quando Cesare Branchedoro nei *Monita politica* (Francofurti, Hoffmann, 1609) aveva tracciato un profilo biografico di Campanella in cui lo accusava di simulare la pazzia per farsi scarcerare.

to raggiurare dagli spagnoli e di aver rinunciato a esercitare le sue funzioni, usurpate di conseguenza dal Papa. La soluzione che si prospetta sullo sfondo è un riequilibrio dei poteri, la speranza in un imperatore forte che sappia opporsi alle macchinazioni diaboliche della Spagna e del Papa e garantire pace a un'Europa ormai estenuata.

IL PERIODO SVEDESE: CAMPANELLA, DELIRANTE E UBRIACONE

I destini del conflitto stanno per subire un improvviso e inaspettato rovesciamento, e ciò si rifletterà subito in un'intensificata attività pubblicistica. Sul lato imperiale, gli oppositori di Wallenstein prendono il sopravvento e convincono l'imperatore a esonerarlo, insieme a gran parte delle sue spietate truppe; dall'altro lato Gustavo II Adolfo di Svezia, preoccupato per i piani asburgici di espansione marittima a Nord, decide di sbarcare in Pomerania: inizia così la terza fase della Guerra dei Trent'anni. Le tipografie vedono una vivace fioritura di fogli volanti e *pamphlets* inneggianti al re di Svezia, salvatore dei riformati, il leone del Nord della profezia paracelsiana.¹ Il nuovo picco di attività pubblicistica in campo politico durerà circa due anni, sull'onda dei successi svedesi, per spegnersi improvvisamente con la precoce morte di Gustavo Adolfo nel novembre del 1632, nella battaglia di Lützen.

In un'atmosfera di entusiasmo e rinnovata speranza, anche gli scritti del filosofo calabrese tornano rapidamente a circolare. Abbiamo una seconda edizione del *Compendium* nel 1630, dove il testo rimane invariato ma il frontespizio è diverso;² molto più semplice e snello, si concentra su pochi ma decisivi dettagli, che rispecchiano la situazione decisamente più favorevole: *Due discorsi sulla ritirata spagnola*. L'autore è questa volta un «amante della verità», e si rivolge espressamente ai principi protestanti e ai loro sudditi per sottolineare quanto fosse grande il pericolo al quale sono scampati. In evidenza, al centro del frontespizio, campeggia il motto «meglio turchi che papisti», ora con accenti trionfali più che disperati.

Anche il *Discorso sui Paesi Bassi*, che fino ad allora era noto soltanto in latino, viene per la prima volta tradotto in tedesco e pubblicato in un opuscolo di 16 pagine di cui, nel corso di un anno, vengono stampate ben quattro edizioni. Il *pamphlet* si intitola *Amo da pesca spagnolo* e sottolinea l'aspetto

¹ K. PFISTER, B. SCHMIDT-THIEME, «Der Löwe aus Mitternacht» – eine pseudo-paracelsische Prophezeiung und ihr Fortleben, «Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung», Folge 41, 2008, pp. 38-68.

² «Zwen Discurs des Spanischen Abzugs / Von einem Liebhaber der Warheit / Wegen des Bapsts unnd Spaniers vermeinter rechtmessiger Gewalt / unnd deroselbigen mit dem Römischen unnd Türckischen Keyser Vergleichunge / Ja Vorzuge. Denen Evangelischen Chur- und Fürsten / sampt ihren lieben Unterthanen publicirt. Ehe Türckisch als Pöpstisch. Anno MDCXXX».

dell'inganno con cui la Spagna, grazie ai subdoli consigli dell'autore, vorrebbe far abboccare al suo amo non soltanto Germania e Francia, ma anche i Paesi Bassi (FIG. 5). Nonostante il testo originale fosse incentrato solo su questi ultimi, Germania e Francia vengono nominate per prime, per coinvolgere un pubblico più vasto e rendere meglio la dimensione europea – o universale – del progetto spagnolo.

Il discorso, che rinfaccia a Carlo V l'errore di aver lasciato allontanare Lutero vivo dalla dieta di Augusta, che consiglia di limitare al massimo la libertà di coscienza che porterebbe con sé il desiderio di libertà politica, è utilissimo per smascherare la slealtà e la condotta infida del nemico cattolico, che si riflette nei 17 suggerimenti pratici forniti al re di Spagna, esempi perfetti di subdolo machiavellismo. La carica polemica del testo tocca ancora una volta uno dei punti scottanti del conflitto e fornisce ulteriore alimento alla propaganda che lo accompagna, come testimonia l'alto numero di ristampe.

Alle prime quattro edizioni ne seguono infatti altre due nel 1632, che portano l'indicazione tipografica «uff den Frontiren», che fa pensare alla zona di confine con i Paesi Bassi. Le cittadine nelle immediate vicinanze del confine ospitavano infatti diversi *Winkeldrucker*, tipografi abusivi che stampavano materiali antispannoli in grande quantità, ed erano luogo di rifugio per tutti i perseguitati politici e religiosi, che stimolavano l'attività propagandistica e mantenevano vivo l'interesse per le vicende delle confinanti province.¹ Anche il tema, del resto, incentrato sui Paesi Bassi e quindi diretto forse più a un pubblico locale, ci porterebbe in questa direzione, nonostante il frontespizio si rivolga a tutti i tedeschi. Se il testo del discorso rimane quello pubblicato due anni prima, riprodotto fedelmente, molto diverso è il titolo, di carattere satirico, vicino allo stile dei fogli volanti da cui riprende anche uno dei temi ricorrenti.²

Un *cliché* molto diffuso e riproposto in molteplici variazioni era infatti quello tratto dalla medicina umorale, che alludeva alla proverbiale avidità e ingordigia dello spagnolo: nelle incisioni satiriche era raffigurato spesso seduto a una tavola imbandita, o con una enorme pancia, mentre le diverse città tedesche costituiscono le portate del suo lauto banchetto (cfr. FIGG. 6-7). A questo punto del conflitto, però, è arrivata l'indigestione e l'ingordo spagnolo necessita di cure: nelle divertenti illustrazioni lo vediamo assistito da diversi medici, che propongono rimedi blandi e di carattere spiritua-

¹ L'attività propagandistica era talmente intensa da motivare più volte azioni di forza degli spagnoli nei confronti di queste cittadine, proprio con l'intento di colpire e neutralizzare le tipografie. Cfr. J. ARNDT, *Der spanisch-niederländische Krieg*, cit., pp. 402-407.

² «Spannischer ubergrosser Durst nach Hoch- und NiderTeutschen Landen. Auß Beschawung der hitzigen Leber Fr. Campanellae, und seim geführten Discurs befunden. [...] Gedruckt uff und außgegossen uff den Frontiren. MDCXXXII».

Spanisch Angelhacken.
 Das ist:
 Discours.
 Fr. Campanellæ,
 Darinnen Er dem Kön-
 nig von Hispanien Mittel vnd Wege zeigtet/
 wie Er DeutschLand / Frankreich / Inson-
 derheit aber NiederLand Angeln vnd in seine
 Gewalt bringen könne.

Allen Evangelischen Hoch- vnd Nieder-
 Deutschen zu trewer Warnung wolmeinend
 in Deutsche Sprache
 versetzt.



Matth. 10. v. 16.

Send flug wie die Schlangen.

gedruckt im Jahr M. DC. XXX.

FIG. 5. *Spanisch Angelhacken* (1630). Al cospetto di Papa e imperatore, due persone (dai copricapi probabilmente due gesuiti), si preparano a pescare con la loro rete i vari paesi europei.

Zyllische Confect-Befegnung.
So ihm von Ihrer Königlich Mayst. in Schweden und Churfürstl. Durchl. zu Sach-
sen ist besegnet worden vor Leipzig den 7. Septembris / am Tage
Reginae / Anno 1631.



FIG. 6. *Tyllische Confect-Besegung* (1631). Dopo aver assediato e conquistato Magdeburg, Tilly (al centro) e i suoi ufficiali si preparano a concludere il pasto con il dessert, cioè il resto della Sassonia: la tavola è imbandita di praline e bonbons.

le (modestia, tolleranza), per arrivare a cure più energiche come purghe e clisteri, in genere di fabbricazione svedese (FIG. 8). I due opuscoli campanelliani riprendono lo stesso ambito: il titolo pone in primo piano «la sete smodata della Spagna», documentata non soltanto dai contenuti del testo, ma anche sulla base di dati clinici oggettivi, cioè l'osservazione del fegato



FIG. 7. *Sächsisch Confect* (1631). Il 'leone di mezzanotte' rovinia i piani di Tilly, rovescia il tavolo con il dessert e gli impedisce di conquistare la Sassonia, mentre sullo sfondo Gustavo Adolfo si prepara a riconquistare la Franconia (per colazione).

di Campanella, che risulta surriscaldato – un effetto che la medicina galenica attribuiva all'abuso di alcol. Il frontespizio dunque fa passare il discorso di Campanella per il delirio di un ubriaco, al fine di metterne in evidenza l'enorme distanza dalla realtà, ormai così mutata in questa fase della guerra da far apparire il progetto spagnolo di egemonia universale ridicolo e astruso.

Dal tono satirico dell'opuscolo precedente al linguaggio colorito e provocatorio dei fogli volanti il passo è breve, ed ecco che anche in un *Flug-*



FIG. 8. *Spannische Kranckheit* (1632). Un Señor si lamenta per il mal di pancia: mentre i monaci invocano i Santi, medici, soldati e contadini gli si avvicinano proponendo ciascuno un rimedio per la sua indigestione.

blatt troviamo citato Campanella.¹ Questo genere di testo puntava molto sulla grafica, che attirava l'attenzione anche di chi non poteva permettersi di comprarlo e di chi non sapeva leggere. L'illustrazione è introdotta da un titolo a effetto, in genere riferito al dibattito in corso, mentre il testo, piuttosto conciso, è spesso in versi e si presta a essere memorizzato e declamato. L'arroganza e la spavalderia della propaganda cattolica sono il tema dominante: al centro dell'immagine un gigantesco tamburo, azionato mediante un complesso sistema di corde e tiranti da gesuiti e altri religiosi, chiama a raccolta nuove reclute, mentre sulla destra un altro gruppo di gesuiti sta as-

¹ «Abcontrafactur der grossen mächtigen und noch nie erhörten Trummel der Ligae, So sie weit und breit rühren / Volck zu werben / und Teufflich Geld auff die Hand geben». J. R. PAAS, *The German political Broadsheet*, cit., VI, P 1720-1723; *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, hrsg. von W. Harms, II, München, Kraus, 1980, pp. 428-429 – entrambi ne segnalano diverse edizioni.

soldando addirittura il diavolo in uniforme da ufficiale. Sullo sfondo, gruppi di soldati in fuga alludono alla vera situazione dell'esercito cattolico, ora allo sbando (cfr. FIG. 9).

Il testo, composto da 72 alessandrini a rima baciata, è un piccolo capolavoro letterario, ricco di riferimenti intertestuali e attuali e con raffinati giochi di parole. Nella prima colonna vengono descritti i tentativi del re di Spagna per instaurare la monarchia universale, dapprima in Olanda e poi in Germania. I passaggi dell'argomentazione sono accompagnati dalla metafora della campana, inizialmente un leggero rintocco che annuncia i progetti egemonici spagnoli (e qui compare il riferimento a Campanella e ai suoi machiavellici consigli, ricordati insieme a Rabelais e all'automa dorato di Andreae); poi l'enorme, roboante campana assunta a simbolo del cattolicesimo, vittorioso nelle prime fasi della guerra (con il riferimento intertestuale a un opuscolo che aveva avuto un grande successo, la *Magna horologii campana*,¹ che preannunciava il fallimento delle pretese spagnole). Ma giunta in Sassonia la campana perde il suo batacchio (si allude alla sconfitta inflitta dalle truppe svedesi), per venire poi fusa e trasformata in cannoni. Una volta utilizzata anche quest'ultima risorsa nella speranza di vincere la guerra, si deve sostituire la campana con l'enorme tamburo.

Il tamburo diviene così protagonista della seconda parte del testo, che contiene moltissimi riferimenti agli avvenimenti più recenti: l'asserragliarsi dei cattolici a Erfurt, enclave cattolica nella protestante Turingia, la sua conquista da parte degli svedesi nel 1631, la destituzione di Wallenstein (i gesuiti assoldano quindi il diavolo per sostituirlo), i fenomeni di diserzione di massa nell'esercito imperiale in seguito alla sconfitta di Breitenfeld, che rendono necessari nuovi arruolamenti. Il testo si chiude con un'invocazione a Dio, affinché faccia un bel buco nel tamburo e lo metta a tacere per sempre.

Le due metafore principali sono declinate con abilità riguardo a forma, materiale e suono per indicare il mutamento dei tempi, e i versi sono ricchi di riferimenti intertestuali. Traspare la speranza che si andava man mano rafforzando, sul fronte protestante, per i successi della Svezia, si riprende il tema dei gesuiti come vero motore della guerra e moltissimi elementi che richiamano altri *Flugblätter*, in un fitto intreccio di rimandi e allusioni. Ma il vero tema è quello della forza della propaganda e della comunicazione su grande scala, che con il suo clamore può mistificare la realtà e influenzare in modo determinante l'opinione pubblica e l'agire politico. A Dio infatti non

¹ La *Magna horologii campana* (1629) è considerato uno dei risultati più brillanti della pubblicistica della Guerra dei Trent'anni. Nel *pamphlet* si descriveva l'accordo siglato fra i due rami della casa d'Asburgo e se ne sanciva – anche se in quella fase appariva ancora del tutto anacronistico – il definitivo fallimento. Cfr. M. GRÜNBAUM, *Über die Publicistik des Dreißigjährigen Krieges*, cit., pp. 49-72.

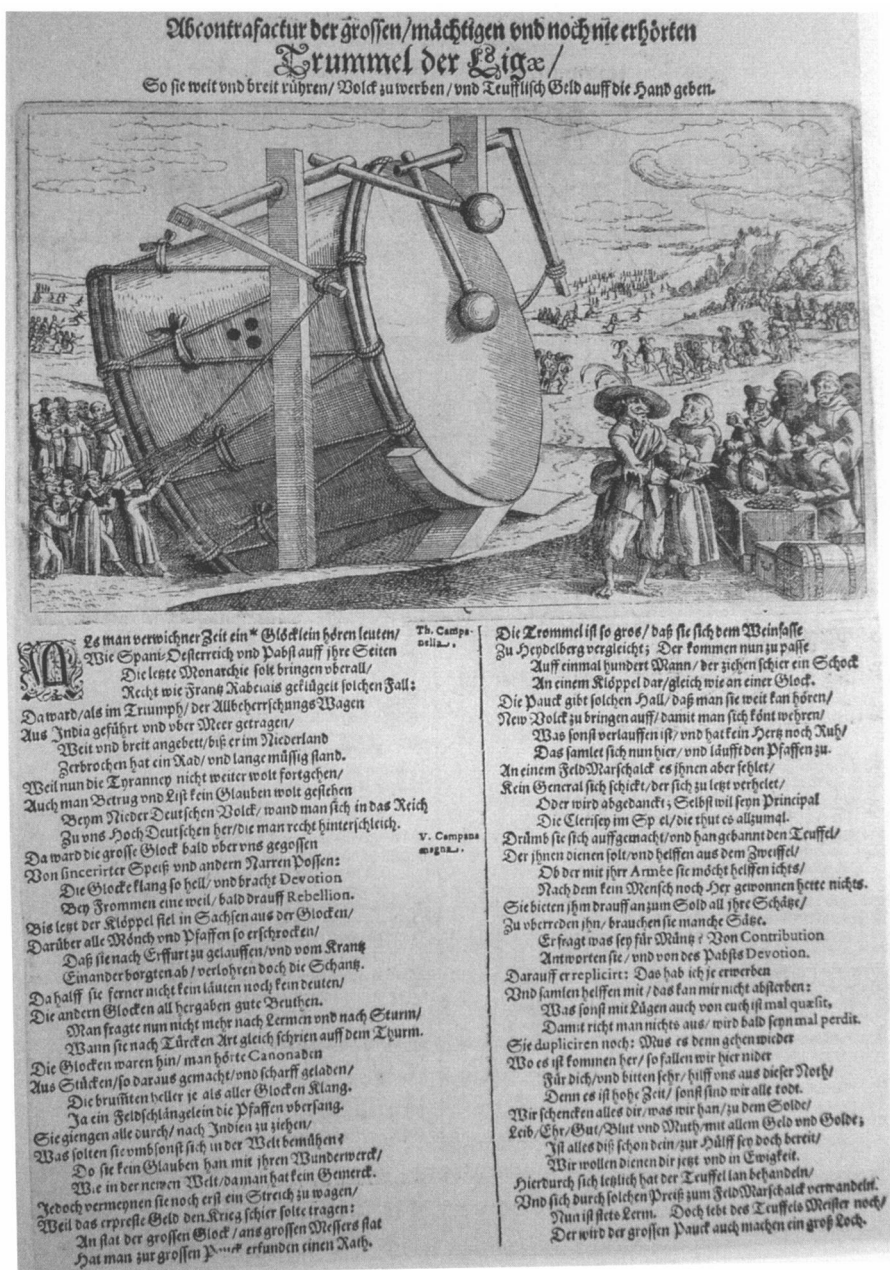


FIG. 9. Trummel der Ligæ (1632).

viene chiesto di sconfiggere il nemico in battaglia, ma di neutralizzarne la capacità propagandistica.

RECLUSO MA NON ESCLUSO

La macchina della propaganda era divenuta uno strumento importante nella conduzione della guerra, i cui alterni destini erano sempre accompagnati e commentati da *pamphlets* e fogli volanti in quantità. Spesso commissionati dalle varie fazioni o da singole case regnanti, servivano a legittimare fatti e azioni e a raccogliere consensi, facendo leva sulle paure e sui timori di un vasto pubblico, grazie a un uso consapevole e mirato del mezzo di comunicazione e delle sue potenzialità. Un elemento efficace sul quale si giocava molto era, ad esempio, quello dello 'spionaggio' strategico-politico: spesso documenti segreti pervenuti a questa o quella cancelleria venivano intercettati e pubblicati dalla parte avversa, oppure si costruivano documenti falsi per screditare l'avversario.¹ La stessa *Monarchia di Spagna* era stata presentata come un documento riservato, sottratto agli spagnoli e reso noto per scongiurare il loro piano di egemonia universale.

Le drammatiche vicende della guerra fanno ben presto dimenticare l'atteggiamento equilibrato di Besold, che aveva rimarcato la visione d'insieme della riflessione campanelliana, mettendo in secondo piano i dettagli più provocatori; nel turbine dei colpi di scena che si succederanno e che alimenteranno la propaganda, il testo campanelliano diventa quasi un vademecum della politica e della diplomazia spagnola. Alcuni elementi, opportunamente selezionati, vengono amplificati e ritagliati a misura dai protestanti, e forniscono materiale a tutti i livelli del dibattito: quello giuridico, quello politico-strategico e quello confessionale.

La ricezione degli scritti politici di Campanella si colloca in prevalenza nell'ambito più erudito delle *Flugschriften*, la cui consistenza, mediamente di 16/20 pagine, offre la possibilità di argomentare in modo più ampio e articolato. Spesso qualificate come 'discorso' o 'approfondita considerazione' (*ausführliches Bedencken* recita ad esempio il frontespizio della *Spanische Monarchy* di Besold), esse si rivolgono a un pubblico istruito e abituato alla lettura, che non disdegna i toni polemici ma privilegia una visione storica più approfondita ed è in grado di cogliere i numerosi riferimenti dotti alla letteratura e all'antichità, oltre che alle Sacre Scritture, tanto che in qualche caso questi testi mostrano la tendenza, tutta barocca, a sconfinare nella trattatistica o nella compilazione enciclopedica. Il *Flugblatt* invece, con il suo titolo a effetto e la grande illustrazione, spesso con caricature, personificazioni e

¹ Ne commenta alcuni esempi particolarmente significativi E.-B. KÖRBER, *Deutschsprachige Flugschriften des Dreißigjährigen Krieges 1618 bis 1629*, «Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte», III, 2001, pp. 1-47, qui pp. 26-28.

allegorie, ha una funzione più immediata di coinvolgimento del lettore; i testi sono brevi e con una retorica molto persuasiva e colorita, che si serviva spesso di satira e parodia, ma liberano tutto il loro potenziale comunicativo una volta posti in relazione con i testi che li precedono, da cui riprendono temi, motivi, personaggi.

La prospettiva è quella di chi è direttamente coinvolto nelle vicende descritte: di solito, infatti, gli autori di libelli, *pamphlets* e fogli mostrano non solo erudizione, ma specifiche conoscenze politiche e giuridiche. Evidentemente si muovono nell'ambiente delle corti, delle cancellerie e delle curie, e sono di conseguenza molto attenti alle ripercussioni locali dei vari avvenimenti. Da questo punto di vista, le opere del filosofo lungamente recluso sono di una sconcertante attualità. Nonostante la sua visione degli equilibri di potere internazionali venga profondamente travisata, e nonostante la sua concezione universalistica, ancora tutta medievale, non sia più al passo con i tempi, come dimostra il parere dello stesso Besold, le opere politiche di Campanella sono andate dritte al fulcro dei delicatissimi equilibri tra le massime potenze del tempo. Rilette, di volta in volta, alla luce di avvenimenti specifici, hanno provocato gli animi, stimolato a prendere posizione, sono state al centro del dibattito: dal 1617 al 1632, in quindici anni, vengono tradotte in tre lingue diverse (olandese, latino e tedesco, a cui si aggiungerà più avanti anche l'inglese), per un totale di 17 diverse edizioni. In quanto scritti legati all'attualità e alle vicende politiche del momento, hanno svolto la loro funzione nel loro tempo, in una precisa contingenza storica, mostrando una forza dirompente che si esaurirà però quasi del tutto una volta mutato definitivamente lo scenario europeo.

THE COINCIDENCE OF OPPOSITES: CUSANIAN AND NON-CUSANIAN INTERPRETATIONS IN THE THOUGHT OF BRUNO

LEO CATANA

SUMMARY

When Cusanus scholarship emerged in the nineteenth century, it conformed with the prevailing analytical requirements in the history of philosophy. Scholars strove to identify Cusanus' system of philosophy and its all-embracing principle, the *coincidentia oppositorum*. Bruno's texts were subjected to the same method. Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* thus became regarded as a crucial principle in Bruno's system of philosophy, and remains so until this day. In this article, the author argues that these historiographical requirements rest on an erroneous assumption, namely that pre-seventeenth-century thinkers intended to develop systems of philosophy. The article points out the distorting, interpretative consequences of this assumption in the case of Bruno.

INTRODUCTION

THERE is a long tradition for interpreting the philosophy of Giordano Bruno (1548-1600) as influenced by Nicholas of Cusa (1401-1464). The central contention is that Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* became a fundamental principle in Bruno's philosophy. The historiographical tradition was prepared by Franz Clemens' pioneering study of Cusanus dating from 1847, it was firmly established by Eduard Erdmann in 1866 and affirmed by Kuno Fischer in 1878.¹ This historiographical tradition is still influential and defended by Bruno scholars as late as 2006.

Erdmann and Fischer, when establishing this connection between Cusanus and Bruno, did not determine the meanings and contexts of Cusanus'

catana@hum.ku.dk

¹ J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols, Berlin, W. Hertz, 1866, vol. 1, pp. 560-564; p. 560, Erdmann says: «Mit dieser Lossagung vom Christenthum [Bruno rejected Catholicism and Protestantism, according to Erdmann, pp. 559-560] aber muss die Lehre, als deren Anhänger sich Bruno stets bekennt, wenn er nicht nur die *coincidentia oppositorum* als sein Princip angibt, sondern auch ihre Hauptlehren sich aneignet, die des *Nicolaus von Cusa*, sehr wesentliche Modificationen erleiden»; p. 553, Erdmann refers to Clemens' study of 1847. Erdmann's interpretation can also be found in K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, 8 vols, Munich, F. Vassermann, 1878-1893, vol. 1, p. 99.

and Bruno's respective interpretations of the doctrine *coincidentia oppositorum*. Its formulation, however, is semantically vague: Are those things «coinciding» contradictory or just contraries? To what do the relata of the opposition, «the opposites», refer? In Ancient, Medieval and Renaissance philosophy, the doctrine had been used in contexts transcending its logical context, rooted in Aristotle's principle of non-contradiction.¹ It had thus been employed within epistemology, ethics, astronomy, mathematics, metaphysics and magic. Anaximander, Heraclitus, Empedocles, Plotinus, Pseudo-Dionysius, Thomas Aquinas, Giovanni Pico della Mirandola, and others besides, had employed the doctrine – often in ways that evaded its logical rules – and these authors were common sources to Cusanus and other Renaissance thinkers.² The Cusanian opposition in *De docta ignorantia* is epistemological and metaphysical. The epistemological opposition derives, according to Cusanus, from Pseudo-Dionysius' *De mystica theologia* and *De divinis nominibus*.³ This epistemological opposition is generally not found in the Neoplatonism of Plotinus and Proclus, where only the metaphysical opposition is to be found.⁴

The present study provides an outline of the historiographical tradition within which the relationship between Cusanus and Bruno has been determined, and an inventory of Bruno's explicit references to Cusanus. The inventory facilitates a critical assessment of Cusanian and non-Cusanian components in Bruno's doctrine of *coincidentia oppositorum*. Specifically, I argue that Bruno not only adopted the doctrine in the context of epistemology and metaphysics, as Cusanus had done, but also in contexts foreign to Cusanus' *De docta ignorantia*, namely ethics and magic; in the case of magic, I shall argue that Plotinus is a more likely source than Cusanus. I conclude that the historiographical tradition is misleading and should be abandoned.

¹ ARISTOTLE, *Metaphysics*, IV, III 1005b19-20.

² For the tradition of the doctrine *coincidentia oppositorum*, see E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte der Cusanischen coincidentia oppositorum*, in N. VON CUES, *Über den Beryll*, Leipzig, Meiner, 1938, pp. 1-35; K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966, pp. 2 n. 4, 55-56 (Cusanus), 55-56, 329-330 (Plotinus and Pseudo-Dionysios), 56, 399 (Aquinas); G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones sive theses DCCCC*, ed., trans. and com. by S. A. Farmer, in S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe, Arizona («Medieval and Renaissance texts and studies»), 1998, p. 403.

³ Cusanus presents the metaphysical and epistemological opposition in *De docta ignorantia* I 4, in N. DE CUSA, *Opera omnia*, eds E. Hoffmann, R. Klibansky et al., vol. 1-, Leipzig and Hamburg, Meiner, 1932-, vol. 1, pp. 10.1-11.22. We find a further articulation of the epistemological opposition in I 16, pp. 30.19-31.12, where Cusanus points out Pseudo-Dionysius' *De mystica theologia* (I.3) and *De divinis nominibus* (VII.3) as sources. This edition of Cusanus' works is cited as *COO* in the following.

⁴ E.g. Plotinus' determination of intelligible matter in *Ennead.*, II.4.3.

1. THE HISTORIOGRAPHICAL TRADITION

Erdmann and Fischer made two interrelated claims. First, that Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* was a principle on which his system of philosophy was based. A system of philosophy is understood as a complex of philosophical ideas, which is based on a so-called principle, that is, a general theory or a hypothesis, from which the more restricted philosophical theories are deduced; the deductive structure provides autonomy to the system in regard to non-philosophical disciplines, and it endows internal coherence to the philosophical theories proposed within the various compartments of philosophy. The second contention of Erdmann and Fischer was that this Cusanian doctrine also served as a principle in Bruno's system of philosophy.

How was Cusanus interpreted before Erdmann and Fischer? Jacob Brucker founded the history of philosophy with his *Historia critica philosophiae* (1742-1744). He stipulated that only those past thinkers who had construed systems of philosophy deserved to be included in the history of philosophy.¹ Brucker, in his brief treatment of Cusanus, did not identify any principle or any system.² In general, Cusanus was not a well-studied figure until the second half of the nineteenth century – even Hegel passed over him in silence, as observed by Heimsoeth.³ It was not until Franz Clemens published his monograph in 1847 that Cusanus was assimilated into the history of philosophy. Clemens conformed, as most other nineteenth-century historians of philosophy, to Brucker's criterion of inclusion in the history of philosophy.⁴ He thus claimed the existence of a system of philosophy unifying the doctrines in all Cusanus' writings, though without asserting that the principle in this system was that of *coincidentia oppositorum*.⁵ In 1866,

¹ See L. CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy': Its origin, nature, influence and legitimacy*, Boston-Leiden, Brill, 2008, pp. 11-34.

² J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols, Lipsiae, Literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1744, vol. 4, pp. 29.34-30.33.

³ H. HEIMSOETH, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie*, «Blätter für die deutsche Philosophie», xv, 1941, p. 431.

⁴ For the influence of Brucker in the nineteenth and twentieth centuries, see CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy'*, pp. 193-282.

⁵ F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, Wittman, 1847, pp. II-III, announces his intention to expose the philosophical systems of Bruno and Cusanus; p. 37, he asserts the existence of a unified system underneath all Cusanus' texts and explains that he has selected extracts from Cusanus' texts in order to illustrate this system. In his actual exposition (pp. 37-132), however, he does not explain the nature of this alleged system. Clemens, pp. 40-41, points out Christology as central to both Bruno's and Cusanus' philosophies. In his exposition of Cusanus' thought, pp. 37-132, he does not claim that the *coincidentia oppositorum* is the privileged principle in Cusanus' system.

however, the above-mentioned Erdmann identified this doctrine as the key principle in Cusanus' system of philosophy. Erdmann's identifications fitted into nineteenth-century ideas about the nature of past philosophy as a successive series of systems of philosophy. Richard Falckenberg and other Cusanus scholars soon carried on his identification of the mentioned principle, and Bruno scholars picked it up later on, as I shall argue in a moment.¹ In addition, Pierre Duhem, a French physicist, transmitted this nineteenth-century interpretation of Cusanus to the history of science in the first decades of the twentieth century.²

Let me turn to the other side of the historiographical tradition in question, the interpretation of Cusanus as a source to Bruno. Before Erdmann's intervention in 1866, Cusanus was not seen as the main source to Bruno's philosophy. In the seventeenth century, Pierre Bayle had stated that the «hypothesis» in Bruno's philosophy «resembled» that of Spinozism.³ Bayle's characterisation became influential – Bruno was seen as a Spinozist for the next hundred and fifty years or so. In the 1740s, Brucker revised Bayle's interpretation slightly, pointing out Epicurean and Pythagorean influences in addition to the alleged Spinozistic strain.⁴ Friedrich Heinrich Jacobi, in his famous letter on Spinoza, originally published in 1785, similarly described Bruno as a Spinozist.⁵ In the first decades of the nineteenth century, Hegel paraphrased and affirmed Jacobi's words, adding that it is also possible to find traces of the 'Alexandrians' in Bruno's writings, that is, the Neoplatonists. Hegel's reiteration of the widespread description of Bruno's system of philosophy as Spinozistic was blended with his own observations concerning the importance of the doctrine of coincidence of opposites, and

¹ R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau, Koebner, 1880, refers to Cusanus' system (e.g. pp. 1, 3, 5, 6, 53, 54, 59, 64, 74, 149, 159), and he similarly mentions Cusanus' doctrine of the coincidence of opposite (pp. 63, 154), assigning to it a certain role in Cusanus' system of philosophy, though without making much of the claim. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie: von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart* [1886¹], Leipzig, Veit & Comp., 1913⁷, pp. 21, 23, contends, much more boldly than he had done in 1880, that the doctrine *coincidentia oppositorum* is the fundamental principle in Cusanus' system of philosophy.

² P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols, Paris, Hermann, 1913-1959, vol. 10, pp. 259.18-263.25.

³ P. BAYLE, *Brunus (Jordanus)*, in P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4 vols, ed. Des Maizeaux et al., Amsterdam, 1740⁵, vol. 1, col. 680b.24-25: «son [Bruno's] Hypothese est au fond toute semblable au Spinozisme». This identification is emphasized cols 681a.23-24, 681b.15-18.

⁴ J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, vol. 5, Lipsiae, 1744, pp. 52.8-54.23. For Brucker's discussion of Bayle's interpretation of Bruno, see also CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy'*, p. 50.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 vols, eds G. Irritz and K. Gurst, Leipzig, Reclam, 1982, vol. 3, p. 106, later reported this reading of Jacobi and affirmed it; please see citations in the note below.

with his original observations regarding Neoplatonic elements in Bruno's mnemonic works.¹ Even though Hegel's analysis of these mnemonic works stood out from the earlier tradition, Hegel did not break with the long tradition for asserting that Bruno's system was Spinozistic. Some of Hegel's observations may, however, have paved the way for Erdmann's and Fischer's identification of Bruno's main source, Cusanus.

Erdmann and Fischer did not abandon the basic idea propagated by Brucker, Hegel and other intermediary historians of philosophy, that Bruno developed a system of philosophy, but they determined the system in a new manner by claiming the existence of a Cusanian principle in it. Although Erdmann may not have been the first to do so, it is noteworthy that after his publication of 1866, Bruno scholars began to consider Cusanus – especially his doctrine of *coincidentia oppositorum* – as the main inspiration to Bruno's philosophy. One of the earliest exponents of Erdmann's interpretation, among Bruno scholars, is Felice Tocco. He stated in 1892, when accounting for the various sources to Bruno's philosophy, that «the theory in which Cusanus' influence upon Bruno is most apparent is that of the coincidence of contraries».² Tocco counted Cusanus among the three most important sources besides Lull and Copernicus, and he dedicated by far the largest section to Cusanus. Although other privileged sources to Bruno's philosophy than Cusanus have been championed subsequently, Erdmann's reading of Bruno's sources retained its currency among most twentieth-century Bruno scholars.³

¹ Bruno is treated in HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 3, pp. 106-120, and he is characterised as a Spinozist p. 109: «So ist seine Philosophie [Bruno's] im allgemeinen Spinozismus, Pantheismus». See also p. 111: «Dieses System des Bruno ist so ganz objektiver Spinozismus». Hegel paraphrased Bruno's doctrine of the coincidence of opposites (p. 113), but without tracing its source to Cusanus, and without claiming explicitly that it was the main principle in Bruno's system of philosophy; he did claim, however, that this doctrine was a «fundamental idea» («Grundidee») of Bruno – a statement which Erdmann and Fischer may have picked up on later on. For Hegel on Bruno's mnemonic works, see pp. 114-120.

² F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 1, 1892, p. 44: «Ma la teoria, dove più apparisce l'influsso del Cusano sul Bruno è quella della coincidenza dei contrari». Tocco elaborates this contention in regard to this doctrine (pp. 44-47), and emphasizes the importance of this doctrine in the conclusion (p. 76); its philosophical implications are given ample attention (pp. 47-66).

³ The following Bruno scholars have, in various ways, regarded Cusanus and his doctrine of *coincidentia oppositorum* as central to Bruno's philosophy as a whole: C. OVERBACH, *Der Intuitionsbegriff bei Nikolaus Cusanus und seine Auswirkung bei Giordano Bruno*, Bonn, 1920, pp. 114-118; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle-Saale, Niemeyer, 1937, pp. 48-59; HEIMSOETH, *Giordano Bruno und die Deutsche Philosophie*, pp. 399-400, 403, 406, 412, 430; K. HUBER, *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*, Schellenberg, Winterthur, 1965, pp. 9 et passim; H. VÉDRINE, *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Atti del congresso internazionale in occasione del quinto

There have been a few exceptions to this current, however. Hélène Védrine asserted in 1967 that there were several philosophers around who echoed the Cusanian doctrine of coincidence of contraries – not always accompanied by a full understanding of, or loyalty to, its philosophical and theological contexts. However, she provided no examples.¹ In 1999, Hilary Gatti warned against overrating Cusanus' importance to Bruno, though without examining the possibility of non-Cusanian sources to Bruno's doctrine of coincidence of opposites.² In 2000, Sandro Mancini maintained that Cusanus is the main source to this doctrine in Bruno, adding that Anaximander, Plotinus and Pseudo-Dionysius may also have served as sources to this doctrine, though without giving any references or exploring the possibility further.³ Despite such studies, inviting Bruno scholars to examine alternative sources, the two most recent book-length studies on this doctrine of Bruno conform with the scheme of interpretation ultimately going back to Erdmann and Fischer.

In Antonio Calcagno's book of 1998, *Giordano Bruno and the logic of coincidence*, for instance, we find the idea that the doctrine in question is essential to Bruno's philosophy as a whole, and that Cusanus is its main inspiration.⁴ Plotinus, Proclus, Pseudo-Dionysius and Aquinas are not considered as sources to this doctrine of Bruno. Pietro Secchi states in his study on the relationship between Cusanus and Bruno dating from 2006, that «the historiography has never doubted the importance of Nicholas Cusanus when understanding the genesis and development of Giordano Bruno's thought». He identifies Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* as essential to Bruno's philosophy, pointing out Clemens' study of 1847 as the «first monographic work about which we know».⁵ The 'historiography' in question is

centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964, Florence, Sansoni, 1970, p. 211; F. B. STERN, *Giordano Bruno - Vision einer Weltsicht*, Meisenheim am Glan, Hain, 1977, pp. 40-43; S. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessens. Zur Rezeption der Philosophie des Nicholas Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1989, p. 257; N. ORDINE, *Introduction*, in G. BRUNO, *Spaccio*, BOEUC V, pp. CC-CCII.

¹ H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1967, p. 71.

² H. GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance science*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999, pp. 118-119. She does not, unfortunately, bring any alternative sources for the doctrine of *coincidentia oppositorum* in Bruno, e.g. Anaxagoras (pp. 129, 190), Plotinus (pp. 24n, 31n, 137), Pseudo-Dionysius, Proklos (pp. 70, 160n, 165, 166n) and Aquinas (p. 189).

³ S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milan, Mimesis, 2000, pp. 13, 14, 24, 66-67, 139. Mancini points out other possible sources to this doctrine in Bruno, thought without qualifying the suggestions: Anaximander (p. 164), Plotinus (p. 164) and Pseudo-Dionysius (p. 264).

⁴ A. CALCAGNO, *Giordano Bruno and the logic of coincidence. Unity and multiplicity in the philosophical thought of Giordano Bruno*, New York, Lang, 1998, pp. 29-33.

⁵ P. SECCHI, «Del mar più che del ciel amante». *Bruno e Cusano*, Rome, Storia e letteratura, 2006, p. 5. See also pp. 25, 67, where Secchi argues that Cusanus is the main source to Bruno's

obviously one that goes no further back than to Clemens' work of 1847; it does not go back to Clemens' historiographical source, Brucker's work from the 1740s and its methodological assumptions about the nature of past philosophy. Despite the merits of Secchi's works, he remains loyal to the historiographical tradition and argues that Cusanus' *De docta ignorantia* and its doctrine of *coincidentia oppositorum* is fundamental to Bruno's philosophy.¹ His position is reflected in the fact that he does not consider alternative sources to this doctrine of Bruno – Plotinus, Proclus and Pseudo-Dionysius, for instance.² How do we know – in all other instances – that Bruno did not draw on non-Cusanian sources, or sources which Cusanus shared with other thinkers?³

Erdmann's and Fischer's interpretation has thus been remarkably influential, despite the fact that Bruno did not refer frequently to Cusanus. In order to put this into perspective, one could observe that we only find 5 references to Cusanus by name in Bruno's Latin writings. Instead, Bruno referred explicitly to Greek thinkers quite often: Aristotle and Peripatetics (266 references, often mentioned polemically); Plato, Plotinus and other 'Platonists', as Bruno called them (155); Pythagoras and Pythagoreans (78); Democritus (43); Anaxagoras (34); Empedocles (33).⁴ These data do not prove much about influence – they may even be misleading as far as Bruno did not always disclose important sources, e.g. Ficino – but they do encourage us to approach the above-mentioned interpretation of Cusanus as a privileged source to Bruno with some caution.

system of philosophy. Compare with p. 395, n. 6 and p. 396, n. 1 below, where I question Cusanus as a source to Bruno's ethical ideas in the *Spaccio*, and where I suggest Plotinus as an alternative source. P. R. BLUM, *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, ed. E. Canone, Pisa and Rome, IEPi, 1998, pp. 67–103, has argued convincingly that Clemens' monograph of 1847 can be contextualised within a nineteenth-century German debate on the relationship between philosophy and religion among Catholics. This implies that Clemens' study may give a distorted image of Bruno's philosophy, since he attacked the Catholicism with which Clemens identified, as well as Protestantism (CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, pp. 224–238). P. R. Blum has edited Clemens' study of 1847, published as an anastatic reprint: Bristol, Thoemmes, 2000.

¹ SECCHI, "Del mar", pp. 1, 241 *et passim*.

² For Plotinus, see *ibidem*, pp. 37, 43, 78–79, 207; for Proclus, see p. 155; for Pseudo-Dionysius, see pp. 43, 47, 90, 93, 97–98, 110, 132, 175–176, 209.

³ For the originality of Cusanus' *De docta ignorantia*, see M. J. F. M. HOENEN, «*Ista prius inaudita*». Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, «*Medioevo*», xxi, 1995, pp. 375–476, esp. pp. 401–402. For earlier studies on Cusanus' background, see references p. 379, nn. 13 and 14.

⁴ I rely on *Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere latine di Giordano Bruno*, compiled by C. Lefons, Florence, Olschki, 1998. For Bruno's use of early Greek philosophers, see C. CELENZA, *Giordano Bruno, the Presocratic tradition and the late Ancient heritage*, «*Accademia*», II, 2000, pp. 43–62.

So much for the reception of Cusanus, and Bruno's connection to him. I now turn to the methodological requirements to an interpretation of a past thinker, which Erdmann and Fischer strove to fulfil with their accounts of Cusanus' philosophy and its role in Bruno's. Over the last decades, we have begun to understand the origin and nature of the history of philosophy as a philosophical discipline, including the methodological assumptions imbued in this discipline.¹ Ritschl argued back in 1906 that the methodological ideal of doing philosophy by means of system building did not emerge before the seventeenth century, and I have argued that Brucker retrojected this methodological concept on all past philosophy in an anachronistic manner in the eighteenth century.² Brucker used the concept system of philosophy universally as an analytic tool when interpreting and explaining texts of past philosophers, thereby creating a powerful model of explanation in the history of philosophy, whose latest off-shot in general histories of philosophy is manifest in the *Introduction* to Friederick Copleston's general history of philosophy, printed between 1946 and 1976, and reprinted numerous times subsequently.

If my analysis is correct, it is of capital importance to the way in which we understand Cusanus' and Bruno's respective philosophies as well as the connection between them: After Erdmann, historians of philosophy have assumed that the connection between the two is constituted by a common principle in their respective systems of philosophy, that of *coincidentia oppositorum*. If, however, neither Cusanus nor Bruno intended to work out a system of philosophy, and if they did not look out for one single and all-encompassing principle from which their philosophical doctrines could be derived, then there is a serious flaw in a crucial assumption underlying Erdmann's interpretation. If there is such a flaw, we are facing a general methodological problem in the history of philosophy.³ In the case of Cusanus and Bruno, we would be forced to re-establish the genesis and nature of their respective complexes of philosophical theories, including their links to disciplines outside philosophy; and we would be forced to reconsider the connection between these two thinkers.⁴

¹ See *Storia delle storie generali della filosofia*, editor in chief G. Santinello, Brescia, Antenore, 1979-81; Rome-Padova, 1988-2004.

² O. RITSCHL, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn, Friedrich-Wilhelms-Universität, 1906. For the ensuing methodology of nineteenth- and twentieth-century history of philosophy, see CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy'*, pp. 193-330. For the post-Bruckerian historiography of Italian Renaissance philosophy, see also C. CELENZA, *The lost Italian Renaissance: Humanists, historians, and Latin's legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

³ I have dealt with this problem in CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy'*, pp. 282-330.

⁴ *Ibidem*, pp. 50-59, it is argued that Bruno did not develop a system of philosophy.

2. HOW TO TRACE CUSANUS' INFLUENCE

Leaving aside the above-mentioned scheme of interpretation, it is possible to distinguish three major interpretations of the relationship between Cusanus and Bruno. First, studies focusing chiefly on the cosmology and metaphysics in the three Italian dialogues written between 1584 and 1585, *La cena*, *De la causa* and *De l'infinito*, as well as in some later works.¹ Second, studies dealing with Cusanus' influence on Bruno's early mnemonic texts, in particular his *De umbris* and his *Sigillus*, dating from 1582 and 1583.² Third, studies analysing Bruno's ontological notion of contraction, explaining the relationship between the One and the many, as the notion appears in his *Sigillus* and in his *De la causa*.³

The obvious problem for any research on Cusanus' influence on Bruno's early Latin mnemonic works, dating from 1582 and 1583, is that Bruno does not mention Cusanus explicitly in these writings. He does not do so openly in any writing published before *La cena*, written at the end of 1583 or beginning of 1584, and published in 1584.⁴ So how do we know that Bruno is adapting Cusanus' ideas in these early mnemonic writings? How can we know that these ideas do not derive from some other source, possibly common to Cusanus and Bruno? I shall start by presenting Bruno's explicit references to Cusanus in his works published in and after 1584, asking the following questions: Which of Cusanus' works, and which editions, had Bruno read by that date? Which ideas did Bruno explicitly assign to Cusanus? And which philosophical role did Bruno assign to Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum*? In the following sections I discuss, in chronological order of publication, Bruno's explicit references to Cusanus.⁵

¹ See references in CATANA, *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 136, n. 4.

² See references *ibidem*, p. 137, n. 5.

³ CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, p. 143; MANCINI, *La sfera infinita*, p. 245 n. 2; F. MIGNINI, *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, 2, p. 348; CATANA, *The concept of contraction*, pp. 1-88.

⁴ G. AQUILECCHIA, *Bruno, Giordano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 14, 1972, p. 657. See also the discussion of the date of publication of *La cena* by D. KNOX, *An arm and a leg: Giordano Bruno and Alessandro Citolini in Elizabethan London*, in *Reflexivity. Critical themes in the Italian cultural tradition*, eds. P. Shaw and J. Took, Ravenna, Longo, 2000, pp. 166-176.

⁵ The identifications are mainly, though not exclusively, based on the citations (the «testimonia») in Hoffman and Klibansky in their edition of CUSANUS, *De docta ignorantia*, p. 177. For this edition, see p. 382, note 3 above. Hoffman and Klibansky omitted four of Bruno's reference to Cusanus: (1) Bruno, *Spaccio*, BOEUC V 57-59, 379; (2) *De lamp. combin.*, BOL II,II 234; (3) *Orat. valed.*, BOL I,I 18; and (4) *Articuli adv. math.*, BOL III,II 60. The *Indice*, compiled by Lefons, includes these additional references, as well as those mentioned by Hoffman and Klibansky.

3. *LA CENA DE LE CENERI*

The earliest explicit reference to Cusanus is to be found in the dialogue *La cena*, published in London in 1584. Here Bruno names a series of philosophers maintaining, like Copernicus, that the earth moves. He claims that «the divine Nicholas of Cusa in the second book of his *On Learned Ignorance*» had held a similar opinion.¹ Irrespectively of the different ways in which they actually conceived of the motion of the earth, it is true that in the *De docta ignorantia* (II 12) Cusanus had advanced the thesis that the earth moved: «It is now evident that this earth in truth moves, though it does not seem so to us».² Cusanus deduces this point from speculative premises, i.e. from his interpretation that God is the only being of whom one can say something absolutely.

In *La cena*, Bruno stresses that he himself does not maintain that the earth moves because of these or other philosophers' authority, but because of «living sense and reason».³ In fact, Bruno distances himself from Copernicus' astronomy and cosmology. Elsewhere in *La cena* Bruno says about Copernicus that he never completely transcended vulgar philosophy: «Being more a student of mathematics than of nature, he could not get to the bottom of and penetrate deeply enough to the extent that he could at all pull up the roots of inappropriate and empty principles».⁴

Bruno returns to Cusanus later on in *La cena*, again in a cosmological context. Bruno makes the interlocutor Smitho state that

I remember having read Nicholas of Cusa, whose judgement I know you will not disdain, who claims that even the sun has dissimilar parts like the moon and the earth. He says this because, if we fix our gaze attentively at the body of the sun, we can see in the midst of that brilliance, which is more at the circumference than otherwise, a most noteworthy opacity.⁵

This was exactly what Cusanus had argued in the second book of *De docta*

¹ G. BRUNO, *Cena* III 2, BOEUC II 133. This and the following translations below are by me. On this opinion and its various other adherents, see III 2, pp. 131-133. For Cusanus on this point, see A. KOYRÉ, *From the closed world to the infinite universe*, New York, Harper and Brothers, 1958, pp. 14-16.

² N. CUSANUS, *De docta ignorantia* II 12, p. 103.13-14.

³ BRUNO, *Cena* III 2, BOEUC II 133.

⁴ *Ibidem*, I, p. 39. For Bruno's stance on contemporary cosmological debate, in particular his distance from Copernican cosmology, see the discussion by E. McMULLIN, *Bruno and Copernicus*, «Isis», LXXVIII, 1978, pp. 55-74; D. KNOX, *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the earth*, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, 2, pp. 333-366; IDEM, *Bruno's doctrine of gravity, levity and natural circular motion*, «Physis», n. s., XXXVIII, 2002, pp. 171-209; IDEM, *Copernicus's doctrine of gravity and the natural circular motion of the elements*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXVIII, 2005, pp. 157-211.

⁵ BRUNO, *Cena* III 2, BOEUC II 155-157.

ignorantia, chapter 12.¹ Here, and elsewhere in *La cena*, Bruno does not refer to Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum*.

4. *DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO*

La cena was followed by the dialogue *De la causa*, also published in London in 1584. The first of the five dialogues in *De la causa* is an «apology» for *La cena*.² In *De la causa* Bruno cites Cusanus for a mathematical argument and an illustration accompanying it, and Bruno praises him on this occasion: «as Nicholas of Cusa, discoverer of many beautiful secrets of geometry, noted divinely».³

The context of this explicit praise is Bruno's intention to argue for the idea that «the contraries coincide in one».⁴ By this he means that «all things are one».⁵ Hence Bruno applies Cusanus' mathematical illustration to argue for an ontological idea of unity. Bruno states about this idea immediately afterwards: «similarly, every number, be it equal or unequal, be it finite or infinite, is reduced to unity which, repeated finitely, provides number, and repeated infinitely, negates number».⁶ The equation of infinity and unity (that is, number one) on one hand, and finity and number (that is, numbers higher than number one) is commonplace in Platonic and Neoplatonic philosophy.⁷ In *De docta ignorantia*, Cusanus too gives this mathematical interpretation of the relationship between God and Creation, and he ties the ontological doctrine of *contractio* closely to this interpretation.⁸ Elsewhere in *De la causa* Bruno applies this doctrine of the contraries coinciding in one, and its mathematical articulation, to the universe. The infinite universe is a unity, that is, number one. As such, the universe comprises an infinity of finite things, that is, number.⁹

Now Bruno claims that the doctrine of coincidence of contraries can be supported partly by the «signs of mathematics», partly by the «proofs from the other speculative and moral disciplines».¹⁰ Bruno applies Cusanus' mathematical illustration as such «signs of mathematics»:

Tell me, what is more unlike the straight line than the circle? What is more contrary to the straight than the curved line? Yet, they coincide in origin and detail. For (as

¹ CUSANUS, *De docta ignorantia* II 12, p. 105.3-16.

² BRUNO, *Causa* epist., in BOEUC III 11.

³ *Ibidem*, v, p. 301.

⁴ *Ibidem*, v, p. 299.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

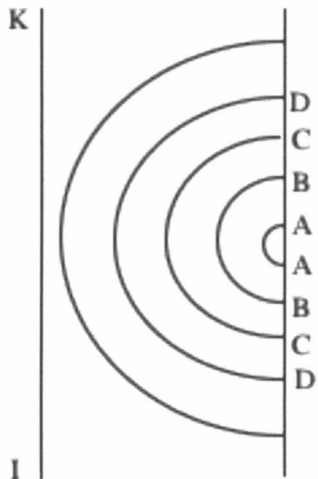
⁷ On the role of numbers in Neoplatonism, see D. O'MEARA, *Pythagoras revived: Mathematics and philosophy in late Antiquity*, Oxford, Clarendon, 1989, pp. 60-69.

⁸ CUSANUS, *De docta ignorantia* II 6, p. 79.3-28.

⁹ BRUNO, *Causa* v, BOEUC III 273, 279-283, 293-295. Moreover, Bruno repeats Cusanus' arithmetical explanation of *contractio* when he accounts for the unity of the universe. See v, p. 315. Cf. CUSANUS, *De docta ignorantia* II 6, p. 79.5-18. For Bruno's concept of contraction, see CATANA, *The concept of contraction*, pp. 1-88.

¹⁰ BRUNO, *Causa* v, BOEUC III 299.

Nicholas of Cusa, discoverer of the most beautiful secrets of geometry, noted divinely) what differences can you find between the minimum arc and the minimum chord? Moreover, in the maximum, what difference could you find between the infinite circle and the straight line? Do you not see that the greater the circle is, the more its arc approaches the straight line? [See figure below.] Who is so blind that he could not see that the arc *BB* is greater than the arc *AA*, that the arc *CC* is greater than the arc *BB*; and that the arc *DD* is greater than the other three: they seem to be part of a greater circle, and with this the arc becomes more and more alike to the straight line of the infinite circle indicated by *IK*?



Here one must certainly say and think, that just as the line, which is greater, according to the cause of greater size, is also more straight; similarly, the greatest of all must be the absolutely straightest of all. In the end, the infinite straight line becomes an infinite circle.¹

The general doctrine Bruno wants to argue mathematically is, as said, that contraries coincide. In this mathematical illustration Bruno similarly intends to show that two contraries (line/circle, straight line/curved line) coincide. Both in respect of the smallest (the minimum) and the greatest (the maximum) these two pairs of opposites coincide, Bruno maintains, and he uses the illustration to explain how this can be the case when we speak of the case of the maximum in regard to the opposition line and circle. The greater the circle is, Bruno holds, the more its arch will approach the straight line. Hence contraries coincide. Bruno ends this passage by pointing out that this mathematical reasoning not only suggests that “the maximum and the minimum converge in one being, as we have demonstrated

¹ BRUNO, *Causa v*, BOEUC III 299-301. The illustration above is my reproduction. For the original one, see *Causa v*, BOEUC III 302-303.

somewhere else, but also that in the maximum and the minimum the contraries become one and indistinguishable.”¹

What Cusanus had noted “divinely”, in relation to the mathematical illustration which Bruno uses, was stated in *De docta ignorantia* in relation to the relationship between the greatest circle and the straight line. Cusanus says:

Now, if the curve of the circumference becomes less curved, as the circle expands, then the circumference of the maximum circle, in comparison with which there cannot be no one greater, will be the minimum curve. It [the curve] will be, therefore, absolutely straight. Hence the minimum coincides with the maximum.²

Cusanus too explains this example of the greatest circle, and Bruno clearly takes over this additional explanation and the mathematical illustration of it. When Bruno adds at the end of the quoted passage that it suggests that not only does the maximum and the minimum coincide, but also the contraries within the maximum and the minimum respectively, it may be meant as a further affirmation of Cusanus’ doctrine of *coincidentia oppositorum*. This mathematical argument, and the same example of it, appears in another of Bruno’s writings, namely in *De minimo*, dating from 1591.³ However, Bruno does not mention Cusanus explicitly on this occasion.

The doctrine of coincidence of opposites is important to Cusanus’ ontology and explained in his *De docta ignorantia* (I 4), where he also maintains that the maximum and the minimum coincide.⁴ Here, however, the expressions maximum and minimum do not denote mathematical objects, such as lines and circles, but rather ontological entities. God is the maximum, the «absolute maximum». ⁵ Moreover, God is pure act, implying that in him all

¹ *Ibidem*, v, p. 301. The principle features in III, p. 215. Cf. also *De umbris idearum*, ed. R. Sturlese, Florence, Olschki, 1991, §§ 52.16-53.14, where Bruno similarly describes the «prima causa» as a coincidence of act and potentiality (§ 53.2-3). Sturlese has argued that the mathematical explanation of this idea (in § 52) is taken from CUSANUS, *De beryllo*, in COO, vol. 1/11, §§ 9, 10 and 19. See STURLESE, *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, p. 957.

² CUSANUS, *De docta ignorantia* I 13, p. 26.5-9. The illustration used by Cusanus together with the mathematical argument cited by Bruno in the *Causa* (pp. 299-303) is graphically similar to the one reproduced in CUSANUS, *De docta ignorantia* I 13, p. 26, but also to the woodcuts in the original editions in the fifteenth and sixteenth century: CUSANUS, *De docta ignorantia* I 13, in IDEM, [Uniform title: *Collections*], Strasbourg?, 1490?; *De docta ignorantia* I 13, in IDEM, [Uniform title: *Collections*], edited by and with a prefatory epistle by J. le Fèvre, 3 vols, Paris, 1514, vol. 1, fol. 5v; *De docta ignorantia* I 13, in IDEM, *Opera*, Basel, 1565, p. 9. There is one last edition from the sixteenth century which I have been unable to consult: CUSANUS, [Uniform title: *Collections*], Cortemaggiore, B. M. Dulcibellus, 1520? For a discussion of Bruno’s use of this passage in Cusanus, see A. BÖNKER-VALLON, *Giordano Bruno e la matematica*, «Rinascimento», 2nd series, xxxix, 1999, pp. 68, 77 et *passim*.

³ BRUNO, *De minimo*, BOL III, I 148. The original woodcut corresponds to this reproduction, see BRUNO, *De minimo*, MMI 18.

⁴ CUSANUS, *De docta ignorantia* I 4, p. 10.21.

⁵ *Ibidem*, I 4, p. 11.7-8.

potentialities are realised, which in turn means that even the opposite is realised.¹ This, however, surpasses our intellect, since we are bound to perceive and think in the same manner as nature is actualised, namely in temporal and spatial succession and without contradictions.²

These open references to Cusanus in *De la causa* clearly testify Bruno's metaphysical and epistemological use of the Cusanian doctrine of *coincidentia oppositorum*.

5. DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI

The third work in which Cusanus is mentioned directly, is in *De l'infinito*, which also appeared in London in 1584. Just as *De la causa* is a continuation of *La cena*, *De l'infinito* is a continuation of *De la causa*: *De la causa* is the «seed», *De l'infinito* is the «fruit».³ Bruno states in the *proemio* of *De l'infinito* that in «the argument of the third dialogue», among other things, he will «examine the opinion of Cusanus concerning matter and habitability of the [various] worlds, and about the nature of light».⁴ Faithful to this announcement, Bruno deals with these two questions in the third dialogue, quoting extensively, twice, from *De docta ignorantia*.⁵ Here he is relying on the same passage in Cusanus' *De docta ignorantia* as in *La cena*.⁶ As in *La cena*, this is done in *De l'infinito* without reference to Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum*.

Bruno praises Cusanus in *De l'infinito*: «He has known and seen many things», Bruno proclaims, «this gallant man, and he is truly one of the most outstanding minds that have inspired beneath this [sphere of] air».⁷ (The translation of «spirato» – here rendered as «inspired» – is ambiguous, also meaning «breathed»). However, despite Bruno's affirmations regarding Cusanus' two cosmological points, as mentioned just above, Bruno treats Cusanus with some disdain immediately afterwards. Bruno launches the following criticism against Cusanus:

But when it came to the apprehension of the truth, he was like a swimmer who is swept now high and now low by the tempestuous waves, so that he cannot see the light continuously, openly and clearly, and cannot swim peacefully along the level, but only intermittently and at certain intervals. The reason for this is that he had not purged himself of all the false principles that he had imbibed from the common

¹ *Ibidem*, I 4, pp. 10.25-11.3.

² *Ibidem*, I 4, p. 11.12-22.

³ BRUNO, *Infinito* epist., BOEUC IV 47.

⁴ *Ibidem*, epist., p. 25.

⁵ Bruno deals with the question of habitability of the various worlds *ibidem*, III, p. 195. His point of departure in this context is CUSANUS, *De docta ignorantia* II 12, p. 105.3-8. In the same context Bruno discusses the nature of light in his *Infinito* III, BOEUC IV 195-197. Here Bruno paraphrases CUSANUS, *De docta ignorantia* II 12, p. 105.8-16.

⁶ Compare Bruno, *Cena* III 2, BOEUC II 155-157 with CUSANUS, *De docta ignorantia* II 12, p. 105.3-16.

⁷ Bruno, *Infinito* III, BOEUC IV 197.

philosophy from which he had begun. Therefore, possibly on purpose, the title *On learned ignorance*, or *On ignorant learning*, came to him very appositely.¹

6. THE SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE

To these references in *La cena*, *De la causa* and *De l'infinito*, we should add another in the moral dialogue, the *Spaccio*, also printed in London in 1584. The argument and composition of the *Spaccio* are established by a large-scale re-evaluation of Ancient and Medieval lists of virtues and vices, ultimately rooted in Ancient virtue ethics.² In one passage, Bruno says:

However, if considered physically, mathematically and morally, any philosopher who has arrived at the doctrine of the 'coincidence of contraries' has not found out little, and that magician who knows how to search for it where it is, is no stupid practitioner.³

Here and elsewhere in the *Spaccio*, the doctrine of *coincidentia oppositorum* is not used as a principle from which moral doctrines are deduced. In the quote above, the doctrine features merely as a vignette, applied without keeping with the metaphysical and epistemological contexts in Cusanus' interpretation of the doctrine. In the context of the cited passage, the doctrine is considered morally, as far as Bruno relates it to «vicissitudine», vicissitude, or change from one extreme to another. Here he maintains that the doctrine also explains the surprising balance arising in the company of socially unequal humans.⁴

In the quotation above from the *Spaccio*, we find a notable assertion about the magician. In *De la causa*, Bruno had also stated the idea of the magician as one who knows how to search for the coincidence of opposites.⁵ Clearly, Cusanus is not mentioned by name in the quotation above from the *Spaccio*, but in *De la causa* we have seen Bruno assign this doctrine of *coincidentia oppositorum* explicitly to Cusanus, though without connecting it to magic. Cusanus, in fact, had denied that magic and other arts of transmutation can arrive at absolute truth, so he is hardly the source to this statement in the *Spaccio*.⁶

As mentioned in the Introduction, Cusanus was not a unique source to the doctrine of coincidence of opposites. So when Bruno refers to «any philoso-

¹ *Ibidem*, III, p. 197.

² For the list of virtues and vices in the *Spaccio*, see J. L. MCINTYRE, *Giordano Bruno*, London-New York, Macmillan, 1903, pp. 252-276. Compare with ORDINE, *Introduction*, in *Spaccio*, BOEUC V CC-CCII, who regards Cusanus' principle of *coincidentia oppositorum* as central to Bruno's ethics.

³ BRUNO, *Spaccio* I 1, BOEUC V 57-59.

⁴ *Ibidem*.

⁵ BRUNO, *Causa* V, BOEUC III 315.

⁶ *Ibidem*, V, p. 301, Bruno assigns the doctrine of *coincidentia oppositorum* to Cusanus; V, p. 315, Bruno relates the doctrine to magic, though without mentioning Cusanus. Cusanus did not connect the doctrine to magic (*De docta ignorantia* I 1-4, pp. 5-11), and he denied that magic played any role in the comprehension of absolute truth (II 1, pp. 62-63).

pher who has arrived at the doctrine of the 'coincidence of opposites', he might refer to any of those sources or Renaissance adaptations, and we cannot assign it with absolute certainty to Cusanus. Among the Ancient sources, Plotinus is of interest, since he had connected the doctrine to magic in his ontological re-interpretation of Empedocles' opposition between Love (Gr. *Philia*, translated into Latin as *amicitia*) and Strife (Gr. *Neikos*, translated into Latin as *discordia*), much like Bruno in *De la causa* and *Spaccio*. According to Plotinus, the universe itself is characterised by concord and discord among things, and magicians emulate it through magical spells.¹ Bruno's reiteration of this Plotinian formulation of the coincidence of opposites is consistent with his ontology, informed as it is by Neoplatonic ideas.²

There is a second passage in the *Spaccio*, which concerns Cusanus. In this dialogue forty eight astrological constellations are listed, and the eighteenth of them is the Triangle, «il Triangolo» or «il Deltaton». It is decided to send the triangle – presently inhabiting this stance – to Cusanus: «It seems suitable to me», Bruno has Pallas saying, «to put it in the hands of the Cardinal of Cusa, so that he can see whether he can liberate the confused geometicians from that troublesome inquiry into the squaring of the circle».³ Instead, Faith should be inserted on the place of the Triangle.⁴

Cusanus had treated the problem of the quadrature of the circle in his *De quadratura circuli*, which was only published in the edition of his collected works made in Basel in 1565, not in the two other editions of his collected works in the fifteenth and sixteenth century, namely the one in Strasbourg, dated 1490, and the other in Paris, dated 1514. Provided that Bruno did not deduce the problem of the quadrature of the circle from other of Cusanus' writings, or that he had not read *De quadratura circuli* in manuscript form,

¹ PLOTINUS, *Enneads* IV.4.40.1-9. For the Latin translation, see PLOTINUS, *Opera omnia*, Latin trans. M. Ficino, Basel, P. Perna, 1580, p. 434: «Magicos vero attractus quanam ratione fieri dicemus? Profecto ex consensione quadam rerum in patiando, ac lege quadam naturae faciente, ut inter similia quidem concordia sit, inter dissimilia vero discordia: item virium multarum varietate in unum animal conferentium. Etenim nullo alio machinante multa ritu quodam magico attrahuntur: veraque vis magicae est amicitia in universo, rursusque discordia. Ac primus veneficus (ut ita dixerim) incantator, est eiusmodi: [quae] quem homines observantes, eius inter se philtris veneficiisque utuntur». According to H. Armstrong, Plotinus, *Enneads* IV IV 4.40.1-9, alludes to Empedocles' theory of Love and Strife; see fr. B 17, 19-20. BRUNO, *Spaccio* I 1, BOEUC V 57-59, and *Causa* V, BOEUC III 315, describes the magician in similar terms.

² Compare with G. Aquilecchia's note to Bruno, *Causa* V, p. 314 n. 64, who refers to CUSANUS, *De beryllo*; M. P. Ellero's note to *Spaccio* I 1, BOEUC V 58, n. 3; ORDINE, *Introduction*, BOEUC V CCII, and SECCHI, «*Del mar*», pp. 259, 291. Compare Bruno's view with Cusanus' stance towards magic in *De docta ignorantia*; see p. 395, n. 6 above. For Plotinus' idea of matter as an undifferentiated substrate in which opposites coincide, and for Bruno's use of this idea, see CATANA, *The concept of contraction*, pp. 48-49.

³ BRUNO, *Spaccio* III 2, BOEUC V 379.

⁴ *Ibidem*, III 2, pp. 379-387.

or in some intermediary source, then the fact that Bruno refers to the problem treated in *De quadratura circuli* suggests that he consulted this edition published in Basel in 1565.¹ This does not exclude the possibility that he also used one of the other editions.

On the following pages of the *Spaccio*, Bruno sets out to solve the problem of the quadrature of the circle. Unfortunately, the two mathematical illustrations accompanying his proposal for a solution, which should be attached to the end of the book according to the first edition held at British Library, are not to be found in this copy. Neither are they attached to a substantial number of those copies of first editions listed in Sturlese's bibliography. Instead, it seems as if the editor Wagner was the one who inserted four illustrations in his edition, *Opere di Giordano Bruno Nolano*, published in Leipzig in 1830.² So there seems to be no solid grounds for identifying the mathematical illustrations of the problem of the quadrature of the circle in Bruno's and Cusanus' works. This reference to Cusanus in the *Spaccio* is the last in Bruno's Italian works.

7. *DE LAMPADE COMBINATORIA LULLIANA*

Let us turn now to references to Cusanus in Bruno's Latin works. Bruno also mentions Cusanus in some of the Latin writings published after 1585. The first is in the preface to the *De lampade*, addressed to the rector of the University of Wittenberg, published there in 1587. It contains a eulogy of Cusanus:

It is said that that praiseworthy mind of Nicholas of Cusa, of your nation, which is as profound and divine as it is intelligible to few and hardly known, drank at the founts of the mysteries, which find shelter in the manifold rushing stream of his philosophy.³

Bruno's appreciation of Cusanus on this occasion – unlike his references to Cusanus in the Italian cosmological works – is not linked to a specific doctrine.

¹ See VÉDRINE, *La conception*, p. 71; STURLESE, *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, p. 957. With regard to Bruno's use of Nicholas of Cusa's ideas on the quadrature of the circle, see AQUILECCHIA, *Bruno e la matematica a lui contemporanea in margine al 'De minimo'*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXIX, 1990, pp. 155-157.

² *Opere di Giordano Bruno Nolano*, ed. A. Wagner, 2 vols, Leipzig, Weidmann, 1830, vol. 2, pp. 214, 215, 216. On pp. 189, 191 of the original 1584 edition Bruno writes: «La figura nel fine del libro». However, in the copy at British Library (BL C.37.C.15) there are no figures attached to the end of it. Aquilecchia explains this dubious insertion by Wagner in BRUNO, *Spaccio*, BOEUC V, p. CCIX. In a letter to me, dated the third of February 1999, Aquilecchia informed me that he had examined «almost all» the copies registered in STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florence, Olschki, 1987, while preparing the Belles Lettres edition of the *Spaccio*.

³ BRUNO, *De lampade comb. praefatio*, BOL II,II 234.6-9.

8. ORATIO VALEDICTORIA

In his *Oratio valedictoria*, published in Wittenberg in 1588, Bruno similarly comments that Cusanus is as praiseworthy as he is unknown, and he compares him favourably with Aristotle and Pythagoras:

Good God, in what respect is Aristotle comparable to this Nicholas of Cusa, who is greater than Aristotle in proportion to the degree he is accessible to very few? About his mind, I would declare that I recognised Nicholas' mind not just equal to, but far superior to Pythagoras', were I not deterred from doing so by Nicholas' priestly garb.¹

9. ADVERSUS HUIUS TEMPESTATIS MATHEMATICOS
ATQUE PHILOSOPHOS

After Wittenberg, Bruno moved on to Prague where he published the *Adversus mathematicos* in 1588. In section nineteen we find a treatment of the circle as a geometrical figure. There Bruno repeats the statement from *De la causa*, inspired by Cusanus as indicated above, that the infinite circle is identical with the infinite straight line.² Furthermore, Bruno advances that a polygon inserted in, or circumscribing, a circle can become still more similar to the circle, but never absolutely identical with it, no matter how many sides one adds to the polygon.³ Cusanus' authority is brought forward for this argument.⁴ Bruno may have had Cusanus' *De docta ignorantia* (I 3) in mind, since here Cusanus uses this geometrical model to illustrate how the human intellect can approximate truth.⁵ In *De la causa* Bruno picks up this point,⁶ but in *Adversus mathematicos* Bruno adapts the model to his own idea about the soul as a «centre in a circle», without commenting the intention by which Cusanus had presented it in *De docta ignorantia* (I 3).⁷

10. DE INNUMERABILIBUS, IMMENSO ET INFIGURABILI

Finally, in the *De immenso*, published in Frankfurt in 1590, Bruno praises Cusanus as a predecessor of Copernicus. Cusanus like Copernicus maintained that the earth moves: «Astonishing it is, Copernicus, [...] that these things which Nicholas of Cusa said in his book *On Learned Ignorance*, in a more restrained tone, recently, in the previous century, you should announce much more boldly».⁸ Despite such praise, the only time Bruno mentions Cusanus explicitly in the rest of the book, is when he rebuts Cusanus' idea that the earth is a fiery star like the sun. As mentioned in relation to *La cena*, Bruno

¹ IDEM, *Orat. valed.*, BOL I,I 17.2-7.

³ *Ibidem*, pp. 59.25-60.1.

⁵ CUSANUS, *De docta ignorantia* I 3, p. 9.14-20

⁷ IDEM, *Articuli adv. math.*, pp. 60-61.

² IDEM, *Articuli adv. math.*, BOL III,II 59.23-25.

⁴ *Ibidem*, p. 60.12.

⁶ BRUNO, *Causa* III, p. 213.

⁸ IDEM, *De immenso* III 9, BOL II,I 381.

brings Cusanus' argument from *De docta ignorantia* (II 2) about the sun having dissimilar parts. Because we are outside the fiery region of the sun, we can only glimpse these dissimilar parts of the sun through the fire of the sun. Bruno agrees.¹ In the passage in *De immenso*, however, Bruno picks up on another aspect of Cusanus' argument, namely that the earth itself has a fiery region like the sun. Bruno dismisses this argument: if that were the case, then we would be able to see the light emitted from the earth reflected on the moon, when the earth is located between the sun and the moon.² These cosmological considerations too are advanced without reference to Cusanus' doctrine *coincidentia oppositorum*.

CONCLUSION

The most substantial evidence in favour of the conventional interpretation of Cusanus as the privileged source to Bruno's doctrine of *coincidentia oppositorum* can be found in *De la causa*, where Bruno uses the Cusanian doctrine in order to convey epistemological (i.e. mathematical) and ontological theories about unity. This does not hinder Bruno from linking the doctrine to Plotinus' metaphysical idea of the magician as the one who knows how to search for the coincidence of opposites. This case shows that Bruno did not cling slavishly to one specific context or interpretation of the doctrine, even within the same work, but used it freely and according to his needs. This also applies to Bruno's ethics. When he refers to the doctrine of *coincidentia oppositorum* in *Spaccio*, he applies it freely and according to his own agenda, and without explicit reference to Cusanus.

If we move beyond the field of metaphysics and epistemology, it is hard to recognise such a debt to this doctrine of Cusanus. This applies to Bruno's cosmology, where he refers explicitly to Cusanus on several occasions, but without applying Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* explicitly; this is the case of *La cena* and *De l'infinito*.³ We would be misled if we reduced these cosmological ideas to this doctrine of Cusanus alone; he held other doctrines, and Bruno used them eagerly whenever he found them suitable.

As the above inventory makes clear, the endeavour to reduce Bruno's debt to Cusanus to the latter's metaphysical and epistemological doctrine of *coincidentia oppositorum* is problematic. First, Bruno does not refer to this doctrine, or indeed to any other doctrine, as a principle in a philosophical system. The axiomatic-deductive ideal, typical of seventeenth-century phil-

¹ See p. 390, n. 5 and p. 391, n. 1 above.

² BRUNO, *De immenso* IV 8, pp. 45-46.

³ For Bruno's use of Cusanus in the *Cena*, see p. 390, n. 1 to p. 391, n. 1 above. For his use of Cusanus in the *Infinito*, see p. 394, n. 3 to p. 395, n. 1 above.

osophical methodology, was unavailable to Bruno.¹ Second, even though Bruno uses the doctrine *coincidentia oppositorum* in metaphysical and epistemological contexts, much like Cusanus, he also uses it in contexts and meanings foreign to Cusanus – magic and ethics, for instance. Third, in those cases where Bruno's cosmological ideas were derived from Cusanus, they were not derived from Cusanus' metaphysical and epistemological interpretation of this doctrine.

The long historiographical tradition, based on the assumption that Bruno took over Cusanus' doctrine of *coincidentia oppositorum* as an all-encompassing principle in his system, hinders us from understanding the sources to, and the complexity of, Bruno's thought. It assigns to one Cusanian doctrine an enormous explanatory function that is unwarranted, and it excludes still other doctrines as integral parts of Bruno's philosophy. Hence I think it is time to pause and reconsider a historiographical tradition that has been repeated again and again over a very long period of time.

¹ For an examination of this possibility, see CATANA, *The historiographical concept 'system of philosophy'*, pp. 35-62.

GEROLAMO CARDANO:
TRADITION CLASSIQUE
ET REALITES NOUVELLES
DANS L'ANATOMIE ET DANS LA CHIRURGIE
A L'EPOQUE DE LA RENAISSANCE

GABRIELE MARASCO

SUMMARY

Cardano's adherence to the Galenic tradition did not prevent him from paying particular attention to the novelties brought about by the discoveries of his time. His interest in new developments in the fields of pharmaceuticals, anatomy and surgery was supported by his scientific connections as well as by his broader interests in botany, zoology and the natural sciences. Partly owing to his own character, and partly to academic exigencies, Cardano's espousal of both tradition and novelty is not always free of contradiction. His open yet critical approach towards innovation, in particular with regard to Vesalius' work on anatomy, represents a particularly prudent attitude towards the Galenic tradition.

GEROLAMO CARDANO (1501-1576) a été l'un des médecins les plus importants et les plus réputés de la Renaissance: médecin à Milan, professeur dans les Universités de Pavie et de Bologne, vécu ensuite à Rome, où il a été aussi le médecin du Pape, il a eu une vie très aventureuse, il s'est signalé dans des domaines très différents, de la philosophie à la mathématique, des sciences naturelles à la mécanique, et il nous a laissé une œuvre imposante, bien que peu connue dans son intégrité et qui pose plusieurs problèmes d'édition et aussi de consultation.¹ Dans le domaine qui nous intéresse ici, Cardan a

gabriele.marasco@libero.it.

¹ Relation présentée au Congrès International *Approaches to Ancient Medicine* (Newcastle, 3-4 September 2007). Je tiens à remercier Philip van der Eijck pour son invitation, qui m'a honoré, et pour le plaisir de son hospitalité, et Vivien Nutton, qui a lu ce texte et m'a donné son jugement et ses conseils précieux; néanmoins, la responsabilité en revient toute entière à moi.

Au sujet de Cardan, de sa vie, de ses relations et de ses œuvres cfr. surtout G. GLIOZZI, s.v. *Cardano, Gerolamo*, dans: *Dizionario biografico degli Italiani*, XIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 758-763 avec la bibliographie; M. FIERZ, *Girolamo Cardano, 1501-1576: Physician, Natural Philosopher, Mathematician, Astrologer, and Interpreter of Dreams*, Boston-Basel, Springer, 1983; *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. E. Kessler, Wiesbaden, 1994; *Gerolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1999; *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Milano, Franco

été un médecin érudit, éduqué d'après les textes hippocratiques, bien que vus par l'intermédiaire de Galien,¹ et constamment engagé dans l'activité clinique, dans l'enseignement et dans l'exégèse des textes classiques, en particulier d'Hippocrate, dont le commentaire complet, qu'il a laissé pourtant inachevé, était considéré par lui l'œuvre essentielle de sa vie.² Ce tribut à la tradition hippocratique et au galénisme dominant n'empêche pas pourtant, à mon avis, que l'attitude de Cardan vis-à-vis des classiques soit influencée profondément soit par les réalités nouvelles, sur le plan scientifique aussi bien que social, soit par la personnalité même de Cardan et par sa vision du rapport avec la tradition ancienne. Nous savons que, tandis que quelques humanistes voulaient seulement faire revivre le passé dans son intégrité, d'autres au contraire visaient à harmoniser les textes anciens avec la réalité de leurs temps, en avouant que la reconstruction du passé était très difficile et que le succès des expériences nouvelles pouvait aussi révéler l'inutilité des préceptes des anciens vis-à-vis des problèmes modernes.³

Quelle a été l'attitude du médecin Cardan face à cette querelle? J'ai cherché de montrer ailleurs que, tout en témoignant sa fidélité à Hippocrate et à Galien, il a manifesté aussi une grande confiance dans les progrès de la

Angeli, 2003; *Gerolamo Cardano nel suo tempo*. Atti del Convegno, Castello Visconti di San Vito, Somma Lombardo, Varese (16-17 novembre 2001), Pavia, 2003. Concernant son activité de médecin cfr. surtout N. G. SIRAISSI, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1997 (dans la suite: N. G. SIRAISSI, *Clock*). Les écrits de Cardan sont cités ici d'après l'édition lyonnaise: *Opera omnia*, 10 vols., Lyon 1663 (dans la suite: *Opera*).

¹ Cfr. en particulier J. PIGEAUD, *L'hippocratisme de Cardan*, «Res publica litterarum», VIII, 1975, pp. 219-229; N. G. SIRAISSI, *Cardano, Hippocrates and Criticism of Galen*, dans *Gerolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, cit., pp. 131-155; EADEM, *Cardano and the History of Medicine*, dans BALDI-CANZIANI, *Gerolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 348 sqq. Plus en général, au sujet de l'hippocratisme à cette époque-là, W.D. SMITH, *The Hippocratic Tradition*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1979, pp. 13-19; V. NUTTON, *Hippocrates in the Renaissance*, dans *Die hippokratischen Epidemien: Theorie-Praxis-Tradition*, hrsg. G. Baader, R. Winau, «Sudhoffs Archiv», Beiheft 27, Stuttgart, 1989, pp. 420-439; I. M. LONIE, *The Paris Hippocratics*, dans *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, eds. A. Wear, R. K. French, I. M. Lonie, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 155-174. Concernant la diffusion de l'œuvre de Galien, à la suite surtout de l'édition de 1525, cfr. p. ex. N. MANI, *Die griechische editio princeps des Galenos (1525), ihre Entstehung und ihre Wirkung*, «Gesnerus», XIII, 1956, pp. 29-52; R. J. DURLING, *A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXIV, 1961, pp. 230-305; I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 19 sqq. Au sujet de son influence A. WEAR, *Galen in the Renaissance*, in *Galen: Problems and Prospects*, ed. V. Nutton, London, The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981, pp. 229-262; L. GARCIA-BALLESTER, *Galen and Galenism: Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot, Ashgate, 2002.

² CARDAN., *De vita propria* 44, *Opera*, I, p. 40.

³ Cfr. p. ex. A. GRAFTON, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1991, pp. 26-27.

science, qui pouvaient permettre des traitements plus efficaces, en particulier par l'étude et par l'expérience des substances nouvelles, venues des pays les plus éloignés, qui permettaient de grands progrès dans la pharmacologie; il a aussi expérimenté des traitements nouveaux et il se vante d'avoir guéri ainsi des maladies qui étaient considérées inguérissable avant lui.¹ Mais ce n'est pas seulement dans le domaine de la pharmacologie (domaine somme toute obligé, étant donné les découvertes de substances et de plantes nouvelles qui venaient de l'Orient et de l'Amérique²) que l'exigence de nouveauté s'impose à Cardan: il y avait aussi d'autres domaines dans lesquels des changements profonds se produisaient et les relations mêmes très étendues de Cardan, comme nous le verrons, facilitaient une adhésion rapide aux réalités nouvelles. D'autre part, c'était l'évolution même de la société qui imposait des changements, surtout au sujet des relations sociales.

Dans cette perspective, il est essentiel d'examiner l'attitude de Cardan dans les domaines de l'anatomie, qui est le fondement de la connaissance de la médecine, et de la chirurgie, qui lui est liée très strictement. Cardan lui-même dans son autobiographie, écrite vers la fin de sa vie, nous dit que beaucoup d'occupations l'avaient détourné de l'anatomie.³ Cette affirmation paraît bien étrange, compte tenu de ce que la dissection anatomique avait été introduite dès le xiv^e siècle, qu'elle était très diffusée, surtout dans les Universités pour l'enseignement, et qu'il y avait eu beaucoup d'études et de publications à ce sujet, ainsi que d'intérêt dans le public et de polémiques acharnées.⁴ Il faut cependant souligner d'une part que l'enseignement de l'anatomie et les dissections valaient seulement à illustrer les textes des anciens, surtout de Galien, sans aucune possibilité de se détacher de celui-ci,⁵ d'autre part que la dissection proprement dite

¹ G. MARASCO, *Tradition littéraire et éthique médicale dans la pensée de Cardan*, dans *La pensée scientifique de Gerolamo Cardano* (Nantes, 17-18 novembre 2005), éd. J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. 185-203.

² Concernant celles-ci et leur influence sur les progrès de la médecine cfr. surtout C. CRISCIANI, *History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine*, «Osiris», Ser. II, VI, 1990, pp. 120-125; A. BORZONE, *Drugs from the New World: the Contribution of the Pre-Columbian to the European Medical Matter*, «Medicina nei secoli», v, 1993, 1, pp. 63-78; I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The Case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 23-24.

³ CARDAN., *De vita propria* 39, *Opera*, I, p. 31: «... ab anatomia autem multa me deterruerunt».

⁴ Concernant le développement des études d'anatomie et les dissections jusqu'à la Renaissance cfr. surtout L. R. LIND, *Studies in Pre-Vesalian Anatomy: Biographies, Translations, Documents*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1975; A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1994; J. SAWDAY, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London-New York, Routledge, 1995.

⁵ Concernant les orientations de l'enseignement de la médecine au bas Moyen Âge cfr. surtout P. KIBRE, *Arts and Medicine in the Universities of the Later Middle Ages*, in *The Universi-*

n'était pas, à l'époque, l'affaire du médecin. Il suffit, à ce propos, de rappeler le frontispice de l'œuvre d'anatomie de Mondino de' Liuzzi (1270-1326), l'un des médecins les plus réputés de l'Université de Bologne,¹ où celui-ci, assis sur sa chaire et paré d'un habit de cérémonie, assiste du haut à la dissection pratiquée par une assistante,² ou mieux encore l'illustration dans le *Fasciculus de medicina* de Johannes de Ketham, publié à Venise en 1493, où la scène est plus solennelle et les braies courtes de l'assistant montrent son appartenance aux classes inférieures;³ dans les autres universités aussi la dissection était l'affaire des assistants ou des *tonsors*.⁴ La dissection des animaux était d'autre part diffusée: encore entre la fin du xv^e et les débuts du xvi^e siècle on était convaincu que les différences entre les hommes et les animaux étaient très rares et que les variations anatomiques étaient tout à fait exceptionnelles.⁵

Cette situation a été bouleversée par l'œuvre de Vésale et par la publication, en 1543, de son livre *De humani corporis fabrica*, avec des tables anatomiques, œuvres des élèves de Titien. Dans la dédicace de ce livre à l'empereur Charles V, Vésale polémiquait contre l'aversion des médecins pour l'œuvre de la main, à la suite de laquelle on confiait la pratique de la chirurgie et de l'anatomie aux assistants et aux barbiers, tout comme les architectes, qui se bornaient à diriger les travaux d'autres gens; il soulignait qu'au contraire Galien lui-même avait soigné de ses mains les gladiateurs de Pergame et

ties in the Late Middle Ages, eds. J. Paques, I. Ijsewin, Leuven, University Press, 1978, pp. 213-227 (IDEM, *Studies in Medieval Science. Alchemy, Astrology, Mathematics and Medicine*, London, Hambleton Press, 1984); J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Napoli, Guerini e Associati, 1988.

¹ Cfr. surtout N. G. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, Princeton, University Press, 1981, pp. 66-71 et 110-114 avec la bibliographie; P. P. GIORGI, in *Anothomia di Mondino de' Liuzzi da Bologna (14. secolo)*, a cura di P. P. Giorgi e G. F. Pasini, Bologna, ISTUB, 1992, pp. 1-91 (cfr. <http://cis.alma.unibo.it/Mondino/auctor.html>).

² Il s'agit d'Alessandra Giliani, une jeune femme très réputée pour son habileté et ses connaissances dans le domaine de l'anatomie, qui était l'assistante préférée par Mondino: cfr. M. J. HUGUES, *Womens Healers in Medieval Life and Literature*, New York, King's Crown Press, 1943, p. 74; M. CAVAZZA, "Dottrici" e lettrici dell'Università di Bologna nel Settecento, «Annali delle Università Italiane», 1, 1997, p. 109.

³ Les doutes de J. J. Bylebyl (*Interpreting the Fasciculus Anatomy Scene*, «Journ. Hist. Med.», XLV, 1990, pp. 285-316; cfr. aussi J. SAWDAY, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London and New York, Routledge, 1995, p. 65) ne me paraissent pas convaincants.

⁴ Cfr. p. ex. G. MARTINOTTI, *L'insegnamento dell'anatomia in Bologna prima del secolo XIX*, «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», II, 1911, p. 3 sqq.; G. FERRARI, *Public Anatomy Lessons and the Carnival. The Anatomy Theatre of Bologna*, «Past and Present», CXVII, 1987, p. 51 sqq.

⁵ Cfr. p. ex. N. G. SIRAISI, *Vesalius and Human Diversity*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LVII, 1994, pp. 61-62; EADEM, *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 288-289.

qu'il n'avait jamais permis à ses esclaves d'écorcher les singes avant la dissection;¹ il affirmait que la limite de l'œuvre de Galien avait été de s'être borné à disséquer les animaux et il soulignait particulièrement l'importance d'avoir conduit lui-même les dissection des corps humains par ses mains.

Malgré l'affirmation d'ignorance de l'anatomie dans l'autobiographie de Cardan, l'œuvre de Vésale a eu un retentissement profond et immédiat dans sa pensée et dans sa pratique médicale; il faut examiner à ce propos, à mon avis, bien plus que le contexte théorétique de ses affirmation,² leur évolution, tenant compte du développement des expériences et de l'activité de Cardan, mais aussi des contradictions profondes qui marquaient sa personnalité, de l'évolution de sa pensée et de la persistance de la tradition hippocratique et galénique. Déjà dans un passage de son *De methodo medendi*, écrit en 1545, il blâme la conduite de beaucoup de médecins, qui voient l'intérieur d'un homme à grand-peine une fois dans leur vie et qui ne participent pas aux dissections d'animaux. Il juge néanmoins peu utile l'étude de l'anatomie animale, parce que l'homme diffère beaucoup même de la singe, qui est la plus proche de lui, et il affirme qu'il sait bien que cette opinion pourra paraître très audacieuse.³ Cependant, les dissections d'animaux peuvent être utiles soit pour voir l'opération en elle-même, soit pour l'expérience du vivant, qui pourra montrer l'inhumanité de disséquer un corps humain pour voir son intérieur, soit encore pour introduire à l'art ceux qui n'ont jamais assisté à une dissection. Il affirme pourtant que les membres des hommes diffèrent des animaux quant à la disposition, à la forme, à la substance, au nombre et aux dimensions; pourtant, il ne faut pas croire à Galien, mais

¹ ANDREAS VESALIUS, *De humani corporis fabrica*, préface de J. Pigeaud, Paris-Torino, Les Belles Lettres-Aragno, 2001 (répr. facs. de l'édition Basileae 1543): «Quin et Galenus post Hippocratem medicinae princeps, praeterquam Pergamensium gladiatorum curationem sibi soli commissam subinde gloriatur, neque ingrauescente iam aetate, simias ab ipso secandas famulorum opera excoriari uoluit, crebro inculcat, quantum manus artificio oblectatus sit, quamque studiose id cum caeteris Asiae medicis exercuerit. Imo ueterum nullus non aequae attente curationem quae manu sit, atque eam quae uictu ac medicamentis perficitur, posteris tradidisse uidetur. Uerum maxime post Gotthorum uastationem, quando omnes scientiae antea pulcherrime florentes, atque ut decebat exercitae, pessum iuere, lautiores medici primum in Italia ad ueterum Romanorum imitationem manus operam fastidientes, quae in aegris manu facienda ducerent, seruis praescribere, ac illis tantum architectorum modo, astare coeperunt. Mox quum sensim caeteri quoque ueram medicinam exercitantium incommoda detrectarent, questui honorique nihil interim subducentes, a priscis medicis prompte degenerarunt, coquendi modum, omnemque adeo victus praeparationem aegrorum custodibus, medicaminum compositionem pharmacopolis, manuum uero munus tonsoribus relinquentes».

² Sur lequel cfr. surtout N. G. STRAISI, *Clock*, p. 93 sqq.

³ CARDAN., *De meth. med.*, Sect. I, Cap. 89, *Opera*, VII, p. 238: «... abusus prauus et noxius originem praebens multis aliis, est, cum vix semel vident hominis viscera: nec etiam curant animalium aliorum videre. Sed in hoc sententiam meam dicam audacter. Non mihi videtur belluarum anatomia multum utilissimo nec parum forsitan. Adeo evariant membra hominis etiam ab illius simillima simia».

bien à la nature et à ses propres yeux. Il justifie donc Galien par rapport aux critiques de Vésale, soulignant que ses erreurs sont la conséquence surtout des différences entre l'anatomie de l'homme et celle des animaux.¹ Il dresse pourtant une longue liste de cas où Galien se trompe, justement parce que l'anatomie des animaux, sur laquelle il s'est fondé, diffère de l'humaine. Il affirme enfin que le médecin doit disséquer tous les ans les corps des hommes morts de maladie dans le hôpital;² comme il y a des difficultés à ce sujet, il convient de se limiter à la dissections des membres affectés par la maladie parce que, comme le dit Hippocrate, où il y a la douleur, là il y a la maladie.³

La citation d'Hippocrate qui conclut ce passage me paraît souligner très bien le problème, qui se pose aux yeux de Cardan, de concilier la nouveauté des découvertes de Vésale, qu'il accepte avec enthousiasme, avec la tradition et l'autorité des anciens et surtout de Galien, qui en pourrait être infirmée. D'une part, en effet, on est frappé par la rapidité même de l'acceptation des découvertes de Vésale, qui avaient provoqué un débat et une polémique assez acharnés,⁴ deux ans seulement après la publication de son œuvre, mais aussi par le crible critique auquel Cardan les a soumises; on doit comprendre cela dans le cadre de l'estimation profonde et des rapports personnels qui ont lié les deux savants, bien qu'il ne se sont jamais connus en personne,⁵ si bien que Cardan a publié, en 1547, un horoscope de Vésale, dans lequel il expliquait ses achèvements par l'influence des astres.⁶ Mais, d'autre part, il faut souligner, à mon avis, que cet enthousiasme n'est pas sans critique et que l'acceptation des conclusion et, plus encore, de la méthode de Vésale, n'est pas dénuée de distinguos.

¹ *Ibidem*: «Nec te moveat Galeni autoritas naturae et oculis credendum est, non Galeno: atque ob id Galenus non tam iuste a Vessalio damnatur, quam negligentiam vestram reprehendo, o medici. Haec igitur sic se habent, quae vel a Galeno sunt praetermissa, vel in quibus homo a reliquis differt animalibus».

² On peut croire qu'il se réfère ici à l'Ospedale Maggiore de Milan, où il pratiquait à l'époque: cfr. N. G. SIRAI, *Clock*, p. 98.

³ CARDAN., *De meth. med.*, Sect. 1, Cap. 89, *Opera*, VII, p. 238: «Nunc vero satis sit monuisse, debere medicos singulis annis corpora hominum dissecare, qui ex morbo in xenobiis mortem oppetunt. Nec in illis cum difficulter hoc fiat, absolutam totius quaerere dissectionem, sed membri proprie, quod morbo affectum creditur, in laterali morbo pectoris: in coli dolore intestinorum: in phthoe tabeque pulmonum... in doloribus satis manifesta est ratio, dicente Hippocrate, quod ubi dolor, ibi est morbus».

⁴ Cfr. p. ex. N. G. SIRAI, *Clock*, p. 97 sqq.

⁵ A ce sujet cfr. en particulier G. ONGARO, *Girolamo Cardano e Andrea Vesalio*, «Rivista di storia della medicina», XIII, 1969, pp. 51-61; CH. D. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1964, pp. 28, 95, 234, 467; N. G. SIRAI, *Clock*, p. 97 sqq.

⁶ CARDAN., *Liber de exemplis centum geniturarum*, *Opera*, V, p. 500; cfr. N.G. SIRAI, *Clock*, p. 268, n. 2 avec la bibliographie.

Cardan, en effet, non seulement défend Galien devant l'âpreté des critiques de Vésale, en se diffusant sur les différences anatomiques entre l'homme et les animaux, qui expliquent ses erreurs, mais prend aussi une orientation qui est largement différente de celle de Vésale au sujet de la méthode à suivre. Il affirme, en effet, que la dissection des animaux est utile pour l'expérience des vivants, parce qu'elle nous apprend que la dissection des hommes est inhumaine et digne des anthropophages;¹ ensuite, il dit qu'il ne convient pas de disséquer tous le corps, mais seulement les membres affectés par la maladie et il limite cette opération aux individus morts de maladie dans les hôpitaux, en négligeant les criminels exécutés, qui fournissaient au contraire la plupart des cadavres pour les dissections.² Il me paraît évident que Cardan, malgré l'enthousiasme pour les succès de Vésale, est animé encore par un souci d'humanité, reflétant l'attitude des anciens, contraire à la dissection des corps humains, qui avait empêché pendant longtemps cette pratique et obligé justement Galien à faire recours aux animaux.³ Mais cette orientation de Cardan n'est pas liée seulement à sa fidélité à la tradition d'humanité de l'époque classique; elle est la conséquence aussi de son adhésion à la pratique courante, tout à fait différente de l'ancienne, qui voyait le médecin érudit, comme nous l'avons vu, engagé dans les traitements et dans l'enseignement, mais réfractaire à pratiquer en personne soit la dissection soit la chirurgie. Cette conduite marquait une différence nette avec la méthode de Vésale et elle a été suivie toujours par Cardan, malgré les obligations que sa condition de professeur d'Université lui imposaient.

En effet, le seul cas pour lequel ont jugé⁴ que Cardan aurait pratiqué la dissection par ses propres mains est l'autopsie d'un collègue, Gianbattista Pellegrini, qui a eu lieu en septembre 1566 à Bologne. Cardan affirme qu'on l'avait invité à disséquer le cadavre, qu'il avait accepté avec un collègue très réputé, le hollandais Volcher Coiter,⁵ et qu'ils avaient pratiqué

¹ CARDAN., *De meth. med.*, Sect. I, Cap. 89, *Opera*, VII, p. 238: «Secare enim hominem ut illic interiora membra inspicias, inhumanum prorsus est, et anthropophago dignum opus».

² Cfr. p. ex. SAWDAY, *The Body Emblazoned*, pp. 54 sqq. et 80 sqq.; A. CARLINO, *op. cit.*, *passim*. Pour souligner l'importance de cette pratique on peut rappeler, p. ex., un permis du XIV^e siècle, sous le sceau de Jean d'Aragon, qui octroie à la faculté de médecine de l'Université de Lérida le privilège d'insister pour que les exécutions par noyade ou par étouffement soient substituées par la décapitation, si les corps sont destinés à la dissection (cfr. M. N. ALSTON, *The Attitude of the Church towards Dissection before 1500*, «Bull. Hist. Med.», XVI, 1944, p. 228).

³ Cfr. G. MARASCO, *Le conoscenze anatomiche nella ricerca e nell'insegnamento sotto l'Impero romano*, dans *Poveri ammalati e ammalati poveri*. Atti del Convegno di Studi (Palermo, 13-15 ottobre 2005), a cura di R. Marino, C. Molè, A. Pinzone, Catania, Prisma, 2006, pp. 227-252.

⁴ Cfr. N. G. SIRAISSI, *Clock*, p. 117.

⁵ Sur cet anatomiste hollandais, qui a enseigné à Bologne entre 1564 et 1566, lorsqu'il a dû laisser l'Italie à la suite de problèmes avec l'Inquisition, cfr. R. HERRLINGER, *Volcher Coiter, 1534-1576*, Nurnberg, Edelmann, 1952; D. M. SCHULLIAN, *Coiter, Volcher*, dans *Dictionary of Scientific Biography*, III, New York, Scribner, 1971, pp. 342-43. Ses rapports avec Cardan devaient

la dissection;¹ après les particuliers de celle-ci, Cardan conclut que Coiter avait fait des observations importantes du point de vue clinique, d'après ses expériences précédentes avec beaucoup d'autres cadavres.² Malgré la terminologie adoptée par Cardan, il me paraît important de remarquer qu'il souligne particulièrement la grande expérience acquise par Coiter à la suite de nombreuses dissections qu'il avait pratiquées, une expérience qui le mettait en état d'apporter des observations qui dépassaient de beaucoup les connaissances pratiques de Cardan lui-même. Il est logique, à mon avis, de conclure que la présence de Coiter a été soutenue par Cardan et que c'est à lui, en substance, que revenait la tâche de réaliser dans la pratique la dissection. Cette conclusion me paraît tout à fait confirmée par un autre passage de Cardan, provenant d'un commentaire hippocratique qui est contemporain, datant de 1565-1566: ici Cardan rapporte une particularité anatomique qu'il a vu dans un enfant disséqué justement par Coiter dans la maison de Cesare Odone, qualifié de *medicus eruditus*.³ Il me paraît logique de conclure que dans cette occasion, tout comme pour la dissection de Pellegrini, Coiter avait été appelé par son expérience et son habileté dans la pratique de la dissection, tandis que Cardan participait en tant que médecin érudit, tout prêt à apporter le secours de ses connaissances théoriques et livresques.

Une confirmation ultérieure à ce sujet me paraît donnée enfin par un passage du commentaire au *Pronostic*, qui date encore de 1565-66;⁴ ici Cardan dit qu'il a eu bonne chance de vivre à une époque où l'on peut disposer non seulement des cadavres de gens du peuple, consignés pour payer l'honoraire des *tonsores*, mais aussi de ceux de nombreux nobles, consignés pour leur enlever les intestins et le cerveau afin de les embaumer.⁵ Ce passage

être accrus par leurs intérêts communs à l'égard des modèles anatomiques (cfr. N.G. SIRAISI, *Clock*, pp. 111-113).

¹ CARDAN., *In Hippocrat. Progn.*, Lib. II, Progn. 2-3, *Opera*, VIII, p. 649: «Rogatum igitur, ut dissecarem, accessi cum Germano anatomico egregio, et qui artem profitebatur, Folcherio, et dissecuimus...»

² *Ibidem*, p. 650: «... quod etiam dicebat ipse Folcherius observasse in aliis multis, qui praesertim ex phtisi obierant, erat praeterea pulmo maximus, ut pene totum pectus occuparet, et pericardio annexum...».

³ CARDAN., *Comm. In Hippocrat. 1 Epid. 2*, *Opera*, X, p. 261: «At secundus modus est, quod multis adest vena aiuga ex latere sinistro, quae pervenit in emulgentem eiusdem lateris, sicut vidimus in infante quem dissecuit Folcherius Germanus in domo Caesaris Odoni medici eruditi». Concernant la datation de ce commentaire cfr. surtout I. MACLEAN, *Les derniers écrits de Cardan (1561-1576)*, dans *La pensée scientifique de Gerolamo Cardano*, cit.

⁴ Cfr. encore I. MACLEAN, *Les derniers écrits*, cit.

⁵ CARDAN., *In Hippocrat. Progn. 3*, 59, *Opera*, VIII, p. 706: «Aetate autem hac adeo ea mire fortunatus fui, ut non solum id facile obtinerem, sed necessarij vel ultro offerrent, vel etiam rogarent. Nec vilis personae, ob tonsoris proemium, sed nobilium omnia fuere cadavera. Quin etiam principum, ut scitis, mos est, ut servare corpus possint, secare illa, et eximere viscera, et cerebrum».

confirme encore que l'œuvre de la main dans la dissection était, aux yeux de Cardan, l'affaire surtout des barbiers, malgré les affirmations et les succès de Vésale.

L'enthousiasme à l'égard de celui-ci et des progrès récents de l'anatomie était, d'autre part, le signe d'un intérêt plus vaste pour les progrès, même les plus récents, des sciences liées à la médecine, qui ne se limitait pas seulement à la botanique et à ses reflets sur la pharmacologie. Dans ses *Praecepta ad filios*,¹ en dressant un esquisse des auteurs principaux dont il recommande de connaître les œuvres, il nomme comme médecins Hippocrate, Galien, Avicenne et Rhazès, mais seulement par son ampleur; comme *adhaerentes* Dioscoridès, Pierre Belon, auteur du *De piscibus* et justement Vésale.² L'importance de Vésale est donc très grande aux yeux de Cardan; il faut cependant souligner que celui-ci n'est pas nommé parmi le médecins, à côté d'Hippocrate et de Galien, mais bien parmi les *adhaerentes*, dont la connaissance est nécessaire au médecin, mais qui ne font pas partie de l'art. La présence dans cette liste de Pierre Belon, naturaliste fameux, auteur d'un œuvre sur les poissons publiée en 1551³ ne peut pas d'ailleurs nous étonner, si nous considérons l'importance essentielle que Cardan confiait au poissons dans la diététique, qui est bien attestée dans ses œuvres;⁴ ailleurs, d'autre part, il juge l'œuvre de Belon aussi importante que celles d'Aristote et de Pline⁵ et, dans l'édition postume des *Praecepta ad filios* on trouve ajouté le nom de Gesnerus,⁶ c'est-à-dire de Conrad Gesner, auteur d'une œuvre importante de zoologie,⁷

¹ CARDAN., *Praec. ad filios* 18, *Opera*, I, p. 479 (cfr. l'édition de L. Firpo, I «*Praecepta ad filios*» di Girolamo Cardano, «*Studia Oliveriana*», III, 1955, p. 32).

² Les *Praecepta ad filios* ont été écrits en 1550, mais pour ne pas être publiés; seulement en 1562, le petit livre était censé «*editioni... paratus*» (cfr. Girolamo Cardano. *De libris propriis*. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562. with Supplementary Material, ed. by I. MacLean, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 87). La citation de Belon, qui ne figure pas dans la première édition, doit avoir été insérée entre ces deux dates.

³ L'*Histoire naturelle des estranges poissons marins avec la vraie peinture et description du Dauphin et de plusieurs autres de son espèce observée par Pierre Belon du Mans*, Paris, R. Chaudière, 1551 (édition en fac-similé avec introduction et notes de Philippe Glandon, Genève, Droz, 1997). Sur cet auteur, très important dans les études d'histoire naturelle, cfr. surtout L. CRIÉ, *P. Belon du Mans et l'anatomie comparée*, «*Revue Scientifique*», 3^e série, III, 1882, 16, pp. 481-485; P. DELAUNAY, *Pierre Belon naturaliste*, Le Mans, Monnoyer, 1926; E. W. GUDGER, *The Five Great Naturalists of the Sixteenth Century: Belon, Rondelet, Salviani, Gesner and Aldrovandi: A Chapter of History of Ichthyology*, «*Isis*», XXII, 1934, pp. 21-40; F. LETESSIER, *Vie et survivance de Pierre Belon*, dans *Actes du Colloque Renaissance-Classique du Maine (Le Mans, 1971)*, Paris, Nizet, 1975, p. 107-128; J. CÉARD, *Pierre Belon, zoologiste*, *ibidem*, pp. 129-140.

⁴ Cfr. p. ex. N. G. SIRAISI, *Clock*, pp. 85-87.

⁵ CARDAN., *De rerum varietate* 7, 38, *Opera*, III, p. 138.

⁶ CARDAN., *Praec. ad fil.* 18, *Opera*, I, p. 479.

⁷ Cfr. en particulier E. W. GUDGER, *art. cit.*; A. SERRAI, *Conrad Gesner*, a cura di M. Cochetti, Roma, Bulzoni, 1990.

que Cardan a connu en personne en 1552,¹ et avec lequel il y eu des rapports scientifiques très importants.² Encore dans son commentaire à l'anatomie de Mondino de' Liuzzi, écrit vers 1565,³ Cardan fait l'éloge de Belon et, avec lui, de Guillaume Rondelet,⁴ auteur lui aussi d'une œuvre importante sur les poissons, ainsi que d'études de botanique;⁵ mais c'est justement ce commentaire lui-même qui témoigne, à mon avis, d'une évolution de l'attitude de Cardan à l'égard de Vésale.

Au début de l'œuvre, en effet, Cardan doit expliquer avant tout son choix du sujet: il dit pourtant que ceux qui blâment Mondino ne sont pas sans péché. Vésale lui-même, en effet, qui a étudié l'anatomie de la façon la plus diligente, n'est pas immune des erreurs et des imperfections; il convient pourtant de commenter l'œuvre de Mondino, qui est la meilleure sous la forme de compendium, pour la corriger et la compléter.⁶ Plus avant, il loue Vésale pour avoir écrit l'œuvre la meilleure d'anatomie après Galien, mais il ne lui épargne aussi les critiques, de façon assez étendue. Il juge que sa faute principale est le désir excessif de contredire toujours Galien et il critique aussi, sur le plan technique, les images qui accompagnent son œuvre; mais surtout il le blâme de ne pas avoir traité les tumeurs et les ulcères.⁷ Plus avant, tout en reconnaissant les achèvements de Vésale et la gloire qu'il avait atteinte justement, comme médecin de Charles V et de Philippe II, il blâme son avidité excessive, qui avait provoqué aussi sa mort.⁸ Cette conclusion paraît liée aux rumeurs qui avaient accompagné la mort de Vésale, lors d'un pèlerinage en Terre sainte⁹ et, d'autre part, la critique pour avoir omis les tumeurs et les ulcères relève du sujet même de l'étude de Vésale, qui était une œuvre d'anatomie, non de chirurgie; ce défaut devait paraître, à mon

¹ Concernant ce séjour de Cardan à Paris cfr. surtout F. SECRET, *Cardan en France*, «Studi Francesi», x, 1966, pp. 480-485 et surtout CH. and V. NUTTON, *Nôel du Fail, Cardano, and the Paris Medical Faculty*, «Med. Hist.», XLVIII, 2004, pp. 367-372.

² Cfr. B. P. COPENHAVER, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas», LII, 1991, p. 389; N. G. SIRAI, *Clock*, p. 86. Cardan a eu aussi des rapports épistolaires avec Gesner: cfr. *De libris propriis* (éd. 1562), 52 (*Girolamo Cardano. De libris propriis*, ed. by I. MacLean, p. 296).

³ Cfr. p. ex. N. G. SIRAI, *Clock*, p. 102.

⁴ CARDAN., *Anathomiae Mundini cum expositione Hieronymi Cardani, Opera*, x, pp. 130-131.

⁵ Cfr. E. W. GUDGER, *art. cit.*; K. REEDS, *Botany in Medieval and Renaissance Universities*, New York, Garland, 1991, pp. 55-72.

⁶ CARDAN., *Anathom. Mundini, Prooem, Opera*, x, p. 130: «Quandoquidem neque Vessalius ipse, qui artem hanc diligentissime excoluit, multis in partibus auxit, miris modis atque inventionibus tradidit: neque ipse ab errore immunis esse potuerit, nec ab imperfectione... Itaque operae praecium fuerit Mundinum potius (postquam neminem alium habere contigit, qui sub compendio artem hanc tradiderit), emendare, expolire, supplere, tergere».

⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁸ *Ibidem*, p. 153.

⁹ Cfr. N. G. SIRAI, *Clock*, pp. 107-108. Sur la mort de Vesalius cfr. C. D. O'MALLEY, *Andreas Vesalius' Pilgrimage*, «Isis», XLV, 2, 1954, pp. 138-144; IDEM, *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*, cit., p. 404 sqq.

avis, d'autant plus remarquable aux yeux de Cardan, que son commentaire visait surtout à offrir une anatomie pratique, utile aux médecins pour soigner les maladies.¹ Le changement d'attitude au sujet de Vésale reste néanmoins frappant; il faut l'expliquer, à mon avis, compte tenu d'une part du contexte et des buts du commentaire, d'autre part de l'évolution de Cardan et de son attachement à la tradition.

Le commentaire à l'anatomie de Mondino a été composé, en effet, de toute évidence pour être présenté comme un cours d'anatomie à l'Université de Bologne, bien qu'il est resté inachevé, ce qui montre qu'il n'a pas été utilisé dans ce but.² Il est pourtant évident que l'œuvre répondait surtout à des exigences académiques, liées à l'enseignement de Cardan à Bologne³ et à la renommée dont Mondino jouissait, si grande que les lectures commentées de son œuvre étaient encore à l'époque très diffusées et bien accueillies par le public dans plusieurs Universités, y comprise Padoue, tandis qu'il restait l'une des gloires les plus grandes de l'athénée de Bologne.⁴ Cardan devait pourtant justifier son choix, en prouvant que l'œuvre de Mondino n'était pas du tout dépassée et que, malgré les nouveautés introduites par Vésale, il y avait encore beaucoup à apprendre par elle. Mais, d'autre part, l'écrit de Mondino se signalait surtout par sa fidélité à Galien, sur lequel il était expressément fondé, si bien qu'il ne s'éloignait en rien de son modèle, dont il était en substance un compendium. Le choix du sujet favorisait pourtant le retour de Cardan à la tradition de Galien, un retour qui s'accompagnait d'une mûre réflexion sur les défauts de Vésale, en particulier à la suite de sa polémique acharnée contre Galien.

D'autre part, après le court enthousiasme de Cardan pour la dissection, son aversion envers l'œuvre de la main et la tradition académique des leçons universitaires l'adressaient à revenir à la tradition consolidée dans ce domaine. Dans la suite du commentaire de l'œuvre de Mondino, Cardan dit, en ef-

¹ Cfr. surtout N. G. SIRAISSI, *Clock*, pp. 102 sqq.

² Cfr. N. G. SIRAISSI, *Clock*, pp. 102-103.

³ A ce sujet cfr. surtout *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1384 al 1799*, ed. U. Dallari, II, Bologna, Merlani, 1889, pp. 155-177; E. COSTA, *Gerolamo Cardano allo Studio di Bologna*, «Archivio Storico Italiano», Ser. V, XXXV, 1905, pp. 425-436; A. SIMILI, *Gerolamo Cardano, lettore e medico a Bologna: Nota II. Il soggiorno e gli insegnamenti*, «Archiginnasio. Bollettino della Biblioteca Comunale di Bologna», LXI, 1966, pp. 384-507; N. G. SIRAISSI, *L'insegnamento della medicina ippocratica di Girolamo Cardano a Bologna*, dans *Sapere e/o potere: dispute e professioni nell'università medievale e moderna: il caso bolognese a confronto*. Atti del IV Convegno (Bologna, 13-15 aprile 1989), Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1990, pp. 153-171.

⁴ Cfr. en particulier *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1384 al 1799*, ed. U. Dallari, cit., II, p. 93; G. MARTINETTI, *L'insegnamento dell'anatomia in Bologna prima del secolo XIX*, «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», II, 1911, pp. 63-65; J. J. BYLEBYL, *The School of Padua: Humanistic Medicine in the Sixteenth Century*, dans *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Ch. Webster, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 356-357; G. FERRARI, *Public Anatomy Lessons*, cit., p. 80 sqq.; P. P. GIORGI, *op. cit.*, p. 30.

fet, que celui qui montre les particuliers des cadavres ne doit pas discuter les maladies et le symptôme, parce que cela revient au professeur de médecine; celui-ci doit enseigner les traitements qui dépendent de l'anatomie, tandis que celui qui pratique la dissection doit enseigner la méthode de le faire.¹ On peut discuter si l'assistant chargé de montrer les particuliers doit être ici distingué de celui qui pratique la dissection par ses mains, mais ce qui est bien assuré c'est le rôle que Cardan attribue au médecin, c'est-à-dire à soi-même. En effet, il repousse les affirmations de Vésale, d'après lequel le médecin doit pratiquer la dissection par ses mains, et il revient ici à la position de Mondino (j'entends aussi sur le plan physique): le professeur érudit assiste à la dissection pratiquée par ses assistants, qui montrent aussi les particuliers du cadavre et illustrent la technique à utiliser pour disséquer, en la commentant d'après les textes classiques et en expliquant les conséquences de ce que l'on voit pour la connaissance des maladies et l'application des thérapies. Comme on le voit, Cardan a adapté parfaitement l'aveu de l'importance et de la nouveauté de l'œuvre de Vésale avec un idéal trop profond pour être modifié, celui du médecin érudit, qui ne peut pas s'abaisser au niveau des pratiques des *tonsors*, quand même il s'agit des fondements de son art. Il est évident d'ailleurs, à mon avis, que l'occasion et le milieu académique auquel le commentaire à Mondino était destiné étaient les plus appropriés pour suggérer cette orientation, ce qui me paraît confirmé encore par une autre affirmation.

Cardan, en effet, dans son *De subtilitate*, écrit en 1547, fait l'éloge de Léonard de Vinci, qu'il qualifie de *philosophus pictor, architectus et dissectionis artifex* et loue son œuvre, en affirmant seulement que son projet d'imiter entièrement le corps humain aurait demandé le secours d'une habileté dans la dissection telle que la possédait Vésale.² Cette admiration pour Léonard, qui avait été peut-être aussi en rapports d'amitié avec le père de Cardan,³ paraît bouleversée elle aussi dans le commentaire à l'œuvre de Mondino: ici, en effet, Cardan critique les tables anatomiques de Léonard, les jugeant belles, mais tout à fait inutiles, parce qu'elles sont l'œuvre non d'un médecin, mais bien d'un peintre, qui ignore même le nombre des intestins.⁴ La critique me paraît ici animée surtout par des soucis académiques: Léonard n'est pas un médecin, il ne connaît pas les textes; pourtant, malgré son habileté

¹ CARDAN., *Anathom. Mundini, Opera*, x, p. 136: «Nec placet quod qui ostendit, loquatur de morbis ac symptomatibus, sed hoc pertinet ad professorem medicinae. Curatio vero quae pendet ex anathomia debet doceri ab ipso professore verbo: modus autem operandi ab eo qui dissecat».

² CARDAN., *De subtilitate* 17, *Opera*, III, p. 609.

³ Cfr. G. BILANCIONI, *Leonardo e Cardano*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XII, 1930, pp. 302-329.

⁴ CARDAN., *Anathom. Mundini, Opera*, x, p. 131: «Vidimus et Ichnographiam Leonardi Florentini pictoris manu descriptam, pulchram sane et tam celebri artifice dignam, sed prorsus inutilem: quod eius esset qui nec numerum intestinorum nosceret. Erat enim purus pictor non medicus nec philosophus».

et son expérience dans la dissection, il ne connaît pas le corps humain, au point qu'il ne sait pas même le nombre des intestins. Ces blâmes pourront paraître paradoxales dans le commentaire que Cardan va composer, compte tenu que Léonard utilisait justement l'*Anothomia* de Mondino comme guide dans ses dissections,¹ mais il faut rappeler toujours le public auquel était destiné le commentaire : dans le milieu académique bolognais, orientés vers l'étude et le commentaire des textes tels que Galien et Mondino, Léonard pouvait paraître un étranger, qui voulait s'occuper de la médecine sans être lui-même un médecin.

Les exigences académiques s'alliaient pourtant avec la tradition classique, de respect envers Galien, mais aussi envers des auteurs plus récents mais très réputés, tels que Mondino, et avec une vision aristocratique de la profession médicale, qui repoussait l'œuvre de la main comme digne des assistants et des barbiers, pour orienter Cardan vers une position moyenne : tout en acceptant les découvertes de Vésale dans la théorie et en s'efforçant surtout de les appliquer à la pratique et de les utiliser pour soigner les maladies,² il défendait ici l'autorité de Galien et il soulignait encore l'importance des médecins qui, comme Mondino, ne l'avaient pas mise en discussion, limitant la dissection à une illustration du texte de Galien. Ainsi, d'ailleurs, Cardan restait curieusement moins fidèle à Galien que ne l'avait été, tout au moins du point de vue de la méthode, Vésale lui-même : celui-ci, en effet, avait polémique justement contre l'hostilité à l'égard de l'œuvre de la main, qui amenait à laisser la pratique de la chirurgie et aussi de l'anatomie aux assistants et aux barbiers. Il avait souligné la division classique de la médecine en trois branches, dont la chirurgie n'avait pas été moins évalué que les autres, il avait cité l'exemple de plusieurs écrits hippocratiques, traitant de la pratique de la chirurgie, et il avait souligné que Galien avait soigné de sa main même les gladiateurs de Pergame ; il avait affirmé qu'encore dans son âge la plus avancée Galien ne permettait pas à ses esclaves d'écarter les singes avant la dissection et avait souligné souvent l'importance de travailler par ses propres mains.³

¹ Cfr. CH. SINGER, dans *The fasciculi di medicina, Venice 1493 [Johannes de Ketham]*; with an introduction by Charles Singer, Florence, Lier, 1925, Part 1, p. 52; J. PLAYFAIR-MCMURRICH, *Leonardo da Vinci the anatomist (1452-1519)*, Baltimore, Williams & Wilkins, 1930, p. 22; P. P. GIORGI, *op. cit.*, p. 40. Concernant les études anatomiques de Léonard cfr. surtout, récemment, M. AZZOLINI, *Leonardo da Vinci's Anatomical Studies in Milan: a Re-examination of Sites and Sources*, dans *Visualizing Medieval Medicine and Natural History, 1200-1550*, eds. J. A. Givens, K. M. Reeds, A. Touwaide, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 147-176; P. MINGAZZINI, *Leonardo da Vinci e la scoperta della circolazione del sangue*, «Il Bassini», xxxi, 2010, pp. 58-71.

² Encore dans ses commentaires hippocratiques, d'ailleurs, Cardan montre la plus grande considération envers les découvertes de Vésale, qu'il utilise pour illustrer et pour expliquer le texte d'Hippocrate (cfr. en particulier N. G. STRAISI, *Clock*, pp. 142-144).

³ VESAL., *De umani corporis fabrica, praef.*

Mais la position de Cardan n'est pas limitée à la dissection et à l'enseignement de l'anatomie: elle concerne aussi la chirurgie, qui est pourtant une partie essentielle de la pratique de la profession médicale. Dans son *De methodo medendi*, il blâme la conduite des médecins qui refusent la chirurgie et il affirme que la médecine est une seule et que le médecin doit être aussi un chirurgien;¹ plus avant, il déplore que les médecins de son époque ignorent désormais plusieurs instruments nécessaires à la chirurgie.² Mais dans son autobiographie, écrite vers la fin de sa vie, il affirme de ne pas avoir pratique de la chirurgie, bien qu'elle concerne le domaine de sa profession³ et, en soulignant que le médecin a besoin de beaucoup d'aides, il nomme justement les chirurgiens à côté des infirmiers, des assistants, des pharmaciens et même des cuisiniers,⁴ ce qui souligne leur distinction et leur subordination. Comment on peut expliquer cette contradiction? Tout en soulignant que les contradictions sont toujours présentes dans l'œuvre et dans la pensée de Cardan, on peut ici rappeler, à mon avis, un passage négligé du *De methodo medendi*, où Cardan blâme aussi âprement le médecin qui ignorent la chirurgie; mais, dans la suite, il mentionne seulement les instruments utilisés pour réduire les luxations et il loue surtout le *glossocomon* d'Hippocrate et d'autres instruments pareils.⁵ Il me paraît évident qu'aux yeux de Cardan l'orthopédie était une partie essentielle de la chirurgie et que son intérêt s'adressait surtout aux opérations qui ne demandaient pas l'usage du bistouri;⁶ dans les autres cas, d'autre part, le rôle du médecin pouvait bien se limiter à indiquer ce que l'on devait faire et à résoudre les problèmes qui pouvaient se poser pendant l'opération, sans pourtant intervenir par ses propres mains, tout comme il le faisait à l'occasion des dissections.

Nous pouvons juger curieuse cette conduite, si éloignée de la pratique d'Hippocrate, de Galien⁷ et de beaucoup d'autres médecins anciens, mais

¹ CARDAN., *De method. med.*, Sect. I, cap. 23 (*Opera*, VII, pp. 210-211): «Ad medicum igitur pertinere arbitror perfectum, omne morbi genus scire curare, non solum per dietam, medicinas, et unguenta, sed etiam per manus operationem, incisionem, videlicet, ustionem, terebrationem».

² CARDAN., *De method. med.*, Sect. I, cap. 79 (*Opera*, VII, pp. 232-233). L'attitude et le jugement de Cardan à ce sujet doivent être soulignés, si l'on considère le développement de la chirurgie à son époque: cfr. en particulier V. NUTTON, *Humanist Surgery*, dans *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, eds. A. Wear, R. K. French, I. M. Lorrie, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 75-99; N. G. SIRAISS, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1990, p. 153 sqq.

³ CARDAN., *De vita propria* 39 (*Opera*, I, p. 30): «In proprio agro destituor chirurgiae usu».

⁴ CARDAN., *De vita propria* 40 (*Opera*, I, p. 33): «... praeterea opus habet medicus medicamentis, ministris, astantibus, pharmacopolis, chirurgis, coquis, et ut externa etiam sine errore procedant».

⁵ CARDAN., *De meth. med.*, Sect. I, Cap. 79, *Opera*, VII, p. 232-233.

⁶ Concernant l'aversion de Cardan envers les opérations chirurgicales, qu'il réduisait au minimum indispensable, cfr. MARASCO, *Tradition littéraire et étique médicale*, cit.

⁷ Concernant l'intérêt particulier de Galien à l'égard de la chirurgie cfr. p. ex. N. MANI,

nous devons tenir compte d'une part de la mentalité déjà si bien affirmée dans l'antiquité, d'après laquelle la condition du médecin restait discutée parce qu'aux cotés «libéraux» de sa profession et à son rôle culturel s'opposait justement l'activité de la main, qui le rapprochait des métiers jugés inférieurs.¹ D'autre part, je pense qu'il convient de rappeler une affirmation dans le *Serment* que Cardan, commentateur d'Hippocrate et lecteur attentif des classiques, qu'il citait par cœur², ne pouvait pas ignorer: «Je n'inciserai pas non plus les malades atteints de lithiase, mais je laisserai cela aux hommes spécialistes de cette intervention».³

En réservant le traitement chirurgical de la lithiase aux spécialistes, Hippocrate traçait ici une séparation qui était, bien entendu, limitée à une intervention particulière,⁴ mais qui pouvait bien justifier, aux yeux des médecins érudits tels que Cardan, une distinction entre leur activité et celle des *tonsores* ou d'autre personnel adonné à l'œuvre de la main. Nous pouvons juger cette orientation tout à fait étrange à l'esprit de la tradition de la médecine ancienne; elle était, néanmoins, l'une des possibilités auxquelles se prêtait la tradition hippocratique, dans ses développements millénaires et dans la variété de ses aspects. Les conditions sociales de son époque, où le médecin érudit et affirmé n'était pas seulement un pratiquant, mais aussi un professeur d'Université, un représentant de la culture et un personnage éminent, lié à la noblesse et aux autorités les plus élevées, ne pouvaient que fortifier cette orientation et Cardan, qui adressait ses œuvres aux cardinaux⁵ et au Pape, ne savait pas, évidemment, assimiler son œuvre à celle des assistants et des *tonsores*.

Die wissenschaftlichen Grundlagen der Chirurgie bei Galen, dans *Galen's Method of Healing*, eds. F. Kudlien, R. Durling, Leiden, Brill, 1991, pp. 26-49.

¹ Déjà à l'époque de Galien, d'ailleurs, la chirurgie était l'affaire aussi de spécialistes distingués des autres médecins, justement en conséquence de l'habileté manuelle qu'elle comportait: cfr. TH. SCHLICH, s.v. *Chirurg*, dans *Antike Medizin: ein Lexikon*, hrsg. K.-H. Leven, München, Beck, 2005, p. 194.

² On peut rappeler l'épisode où Cardan avait corrigé un collègue qui, lors d'une leçon, avait cité un passage de Galien de façon inexacte, en citant le texte grec dans sa juste forme (CARDAN., *De vita propria* 12, *Opera*, I, p. 10).

³ HIPPOCRAT., *Jusi.*, *Corpus Medicorum Graecorum*, I 1, p. 8.

⁴ Cfr. p. ex. L. EDELSTEIN, *The Hippocratic Oath. Text, translation and Interpretation*, «The Bulletin of the History of Medicine», Supplement n. 1, 1943; IDEM, *Ancient Medicine. Selected Papers of L..E.*, ed. by O. and C.L. Temkin, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967, p. 21 sqq.; CH. LICHTENTHAELER, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln, Deutscher Ärzte, 1984, p. 251 sqq.; TH. SCHLICH, art. cit., p. 193.

⁵ Au sujet du voyage de Cardan en 1552 en Ecosse, où il soigna le cardinal d'Edinburgh John Hamilton, cfr. C. L. DANA, *The Story of a Great Consultation: Jerome Cardan Goes to Edinburgh*, «Ann. Med. Hist.», III, 1921, pp. 122-135; FIERZ, *Girolamo Cardano*, cit., pp. 37-55; G. AQUILECCHIA, *L'esperienza anglo-scozzese di Cardano e l'Inquisizione*, dans M. BALDI, G. CANZIANI, *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 379-392.

TRANSFORMING PLATO:
LA CITTÀ DEL SOLE, THE REPUBLIC,
AND SOCRATES
AS NATURAL PHILOSOPHER¹

MICHAEL SUBIALKA

SUMMARY

Revisiting *La città del sole* in light of recent scholarship on Campanella's naturalism and with recourse to key works of his philosophy, this article examines how his utopia systematically re-writes Plato's ideal city from the *Republic* by simultaneously drawing on and naturalizing a set of key Platonic figures. This transformation serves as an implicit response to criticisms of the utopian project made by Aristotle and Machiavelli; it is as a means of taking distance from the hermetic impulse at work in much of Renaissance Neoplatonism. The City of the Sun can thus be seen as replicating Kallipolis' rigid order and its connection to absolute truth but simultaneously grounding that order in an empirical naturalism that allows the ideal society to become open.

THERE is no doubt that *La città del sole*'s utopian vision is closely connected to Plato's ideal republic in terms of both the details of its imagined social structure as well as the metaphysical principles underlying both ideal cities. Indeed, many scholars have noted points of congruence between the two utopian texts.² But we can further refine our understanding of this relationship by considering how the Platonic vision of *La città del sole* is also critically transformed throughout the dialogue. To do this, the ideal order that the City of the Sun manifests should be understood in terms of Campanella's metaphysical thought, which is deeply influenced by his early and avid reading of Bernardino Telesio. As we see from the treatise *Del senso delle cose e della magia*, the first version of which was complete by 1592, Campanella's philosophical system is saturated with Telesian natural philosophy from the

msubialka@uchicago.edu.

¹ I am grateful for the valuable comments offered by Guido Giglioni, Jean-Paul De Lucca, and Armando Maggi.

² Treatments of specific details in Campanella's text and their relation to Plato are found in M. BERNERI, *Journey Through Utopia*, New York, Schocken Books, 1971, pp. 98-101, and J. HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 299-314. A broader comparison is in B. BONANSEA, *Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1969.

very start. Recent scholarship by Germana Ernst has made available new editions of a number of Campanella's philosophical texts, including *Del senso delle cose* and another important text, *L'ateismo trionfato* in its Italian original from 1604; and as Armando Maggi notes, these editions by Ernst help to bring into sharper focus Campanella's philosophical naturalism.¹ What I argue here is that this naturalist aspect of Campanella's philosophy can be used as a lens to focus our attention on precisely how Campanella transforms Plato in his poetic dialogue on the ideal state. As the Genoese sailor puts it in his discussion of how the city will be governed: «Ma tutti questi ufficiali han d'essere filosofi, di più, e storici, naturalisti e umanisti».²

As a point of departure, it is worth considering an important statement in Campanella's *L'ateismo trionfato*, which was written in the period between the first Italian version of *La città del sole* (1602) and Campanella's Latin self-translation of the text, *Civitas solis*, which was finally published as an appendix to his treatise *De politica* in 1623 and 1637. In *L'ateismo trionfato*, Campanella declares Socrates to be one of the great natural philosophers. Speaking of «li filosofi che stan nella lege de la natura, come elli capir la ponno», he says:

appena 4 ne trovai nel presente secolo, e per tutte l'istorie appena 25, perché io mai nel numero di filosofi quelli ho scritto, che studiaro per vender la dottrina nelle scole o nelli tribunali: perché invero son tutti sofistici scientiati in apparenza, contentiosi, e di avaritia et ambitione oppressi a non poter verità intendere. Socrate molto lodai sopra ogni filosofo, e li suoi consimili.³

While only a few pages later he criticizes the Platonists for their lack of sound natural science, here Socrates is nevertheless an exemplar of the attempt to understand the law of nature.⁴ What is more, as Ernst notes in her introduction, the only two of these 'true philosophers' who are explicitly named are precisely Socrates and Telesio – the mouthpiece of Platonic idealism and the Renaissance naturalist.⁵ It is this same combination of idealism and naturalism that is at work in *La città del sole*: just as Socrates is transformed into a proto-Telesian natural philosopher, so too is his ideal city infused with a naturalism that significantly rearticulates Plato's ideas with regard to the city's metaphysical order, architectonic structure, and system of education.

¹ A. MAGGI, *Tommaso Campanella's Philosophy and the Birth of Modern Science*, «Modern Philology», CVII, 2010, 3, pp. 475-492.

² *La città del Sole. Questione quarta sull'ottima repubblica*, ed. G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996, p. 57.

³ *Ateismo*, pp. 18-19.

⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁵ *Ibidem*, p. xxx.

1. FIGURES OF UTOPIAN ORDER, TRANSFORMED

Both the City of the Sun and Kallipolis are built so as to achieve harmony with metaphysical reason. Plato's dialogue deploys a series of figures – including the metaphor of the sun, the figure of the philosopher-king, and the metaphor of the body of the republic – to articulate how the social order maintains that harmony. But Campanella's different version of the metaphysics of reason transforms the function of those figures in his dialogue: in his version of the sun, the Metaphysician, and the body of the republic, metaphysical reason is embodied in the physical order of things. For Kallipolis is built to reveal the Platonic form of justice, which is a system of ideal relations between parts. Even the name of the work suggests such a system of relations: the Greek title, *Politeia*, might best be rendered in English as 'constitution', where 'constitution' indicates the system or pattern of relations among parts in a whole (either among parts of a whole city or parts of an individual's whole soul/psyche).¹ But in Campanella's utopia, this ideal system becomes something more, as the formal system of order is pulled into the visible, empirical world, converging with the law of nature.

Before examining the three figures mentioned above, it is necessary to clarify the meaning of the term 'utopian' as it is being employed here. The word itself always hovers between two interpretations: 'nowhere place' and 'good place,' ou-topia and eu-topia.² While there can be no doubt that both Plato and Campanella describe their ideal cities as representing the best possible social arrangement, both have also been read as creating an ideal that is a nowhere place that cannot be realized in the actual world. Aristotle's criticism of the *Republic* can be characterized as one such reading.³ In his *Politics*, he insists that the requirement of living communally imposes an extreme unity on Kallipolis that makes it impracticable.⁴ Likewise, some

¹ Besides being derived from the city/soul analogy in the *Republic*, this definition of 'constitution' is taken from G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 9th edition, eds. H. Jones et al., Oxford, Clarendon Press, 1996⁹. On the development of the notion of the soul in ancient Greece, see D. CLAUS, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of [Psychē] before Plato*, New Haven, Yale University Press, 1981, and F. SARRI, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, vol. I. Roma, Abete, 1975.

² Thomas More coined not only the term 'utopia' but also its contrasting term, 'eutopia', which appears in an addendum to the first edition of his work (1516), in a poem attributed to «Anemolius, poet laureate, and nephew to Hythloday [the narrator of More's *Utopia*]», T. MORE, *Utopia*, trans. R. Adams, eds. G. Logan and R. Adams, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 117.

³ *Politics*, II, 1-5.

⁴ *Ibidem*, 1261^a10. Aristotle's criticism of communal living extends to all classes (1264^a17-18), but Campanella criticizes Aristotle himself for leaving out the workers and other classes. Cfr. J. HEADLEY, *On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella*, «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1988, 3, pp. 396-398.

modern scholarship has also treated Campanella's utopia as a vision of a perfect-but-unreachable society; as Bernardino Bonansea puts it, *La città del sole* «depicts an imaginary community of men and women *in the pure order of nature*» that is «an ideal republic that could not be fully realized in the state of corrupt nature but could have been in the state of innocence».¹

These criticisms would make both Plato and Campanella into utopian authors in the 'nowhere place' sense of the term. Yet it is undeniable that both thinkers insisted on the possibility of their societies.² In fact, the City of the Sun is described by the Genoese sailor from the outset as an actual place in the new world where Brahmins who escaped from the rule of tyrants fled and «risolsero di vivere alla filosofica in commune».³ Thus the whole dialogue is framed as part of a travel narrative that records facts from a voyage abroad, which situates Campanella's narrative together with what is surely an important model, Thomas More's own *Utopia*.⁴ But beyond such generic factors, counterarguments against criticisms of the city's impossibility are also already implicitly present in Campanella's naturalization of Plato's dialogue and its key figures. In the City of the Sun, the ideal social order is not simply possible; in fact, that order is built out of a proper understanding of what the actual world is really like.

1. 1. *Metaphysical Reason and the Sun*

For both Plato and Campanella, the center of their ideal world is a vision of reason that is embodied by the sun – the sun that, for Plato, is precisely an allegory of the form of the Good itself, the light of reason.⁵ The sun as a figure of truth is intelligible to the philosopher; and the philosopher's double-role as king allows that metaphysical source to be taken up and realized in the administration of the city.⁶ Campanella's city is likewise centered on the sun and ruled by someone in contact with metaphysical truth. However, if we examine the explanation of the Solarians' political order, it becomes clear that Campanella is revising the Platonic vision of how metaphysical

¹ B. BONANSEA, *op. cit.*, pp. 274-275.

² Socrates repeatedly insists that their city could be realized (473c, 499b-d, 502b.5, 540d-e). Likewise, Campanella's *Questione quarta sull'ottima repubblica* responds to criticisms of the impossibility of his city, insisting on its possibility (*La città...*, pp. 96-7); moreover, he devotes most of his response to arguing against Aristotle's critique of the community of goods (art. 2) and of women (art. 3). Throughout this essay, I refer to the *Republic*, trans. C. D. C. Reeve, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2004 (cited as *Rep.* henceforth).

³ *La città del Sole*, cit., p. 53.

⁴ Frank and Fritzie Manuel suggest that Campanella's debt to More is both generic (the adoption of the travel narrative frame) and also extends to many of the details in the social order: vd. *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, pp. 271 and 276-277.

⁵ *Rep.*, 519d.

⁶ *Ibidem*, 502b.

truth is realized in the ideal city. As the Genoese sailor says near the end of his account of the Solarians' legal system:

Le leggi son pochissime, tutte scritte in una tavola di rame alla porta del tempio, cioè nelle colonne, nelle quali ci son scritte tutte le quiddità delle cose in breve: che cosa è Dio, che cosa è angelo, che cosa è mondo, stella, uomo ecc., con gran sale, e d'ogni virtù la diffinizione.¹

What holds their society together is not an elaborate construction of written rules or city-mandated procedures, for there are very few laws at all. Campanella expands on this point in *De politica*. There, as part of an ongoing polemic against Machiavellian reason of state, he associates complex laws with tyranny and proclaims that only simple laws «sono ottime».²

The simplicity of these laws and their spatial proximity to the tablets of definitions indicate that the City of the Sun is structured by a particular kind of natural law, where what it means for a citizen to act rightly is to act in a way that fulfills that citizen's natural function (or essential character).³ This notion of natural law can be situated at the intersection of natural law theory's religious and philosophical traditions: because the natural order is a visible manifestation of divine order, when we understand that natural order and act in concord with it we are simultaneously fulfilling our natural desires. Thus in *L'ateismo trionfato* Campanella insists that of all religions, «la religione christiana è la vera seconda natura» and then goes on to posit a universal Christian monarchy that will embody the golden age and the ideal republic, which have been sought by the wise men and philosophers of all nations, «né ci è huomo che a questo desiderio non inclinasse facilmente altro che alcuni tirannelli».⁴ The human yearning for the ideal state pulls us toward something like the theocracy envisioned in *La città del sole* itself, which displays the harmony of religious practice and nature. Indeed, as the Hospitaller suggests, Christianity adds nothing but the sacraments to nature's law.⁵ This idea is reiterated in the *Monarchia Messiae*, where Campanella argues that Christ's role is not to overturn or rewrite the laws of nature but rather to bring them to their perfect completion.⁶ This clarifies why the City of the Sun's laws should be written together with the descriptions of the essential qualities of things (their 'quiddità'); understanding those

¹ *La città del Sole*, cit., p. 81.

² *De politica*, v, 9, p. 85.

³ Here, I use the term 'natural law' to invoke the notion that the world has a natural order and that a person can fulfill her natural function only by bringing herself into her right place within that natural order. While specific natural law theories disagree on what this looks like, most natural law theory involves some version of this idea. See M. B. CROWE, *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1977.

⁴ *Ateismo*, x, p. 99.

⁵ *La città del Sole*, cit., p. 90. Cfr. J. P. DE LUCCA, *Prophetic Representation and Political Allegorisation. The Hospitaller in Campanella's The City of the Sun*, «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009, 2, p. 388.

⁶ *Mon. Messiae* 2002, xiv, p. 116.

qualities not only allows the Solarians to act in concord with both natural and divine law, but it also brings them one step closer to the state of natural perfection that paves the way for Christ's own return.¹

The simple law ordering the ideal city is thus charged with the task of bringing humanity toward its state of completion, toward participation in the divine order. As such, that law is grounded in the nature of the sun, which becomes in Campanella's philosophy a point of juncture between the physical and the divine. We already see this in Campanella's earlier work, *Del senso delle cose e della magia*. There, the sun is seen as a spiritual point of connection between the divine *mens* and the physical world of bodies and things: «le cose tra cielo e terra si fanno ciò che hanno ricevono da questi due elementi [caldo e fredda]. Però l'animale non è sole, ma terra in cui il sole, operando, spirito produsse fra durezza, di cui esalar non potendo organizzò la mole e fece atta alla vita loro [...]».² Campanella here is drawing very directly on Telesio's cosmology, where generation in nature is accounted for entirely by the interaction of two active forces, heat and cold. These forces shape the material world, which is sentient in its entirety.³ The sun's heat is thus closely tied to the important category of spirit, which accounts for the sentience of the world of things.⁴

We should think of the figure of the sun in *La città del sole* in light of this natural philosophy. In contrast to the metaphorical value of the sun in Plato's allegory, here the sun becomes a conduit, introducing the movement of spirit into the world of physical things. But we can take this transformation of the role of the sun one step further if we think of it in relation to Campanella's hymn, «Al sole», a poem from between 1605 and 1607. There, he emphasizes the sun's natural role as a conduit of spirit into the physical world, but he also stresses the connection of that natural role to God:

Tempio vivo sei, statua e venerabile volto,
del verace Dio pompa e suprema face.
Padre di natura e degli astri rege beato,
vita, anima e senso d'ogni seconda cosa.⁵

All of these meanings of the sun as a figure are also to be understood as present in *La città del sole*, for Campanella makes it clear in the opening of this poem/prayer that the sun is a central symbol for his utopian vision.⁶

¹ Germana Ernst has shown how Campanella's utopia uses nature as a model in service of an eschatological end: vd. *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, pp. 69-77.

² *Senso delle cose*, p. 4. Cfr. *Metafisica*, II, 4, 9.

³ B. TELESIO, *De rerum natura*, ed. V. Spampinato, vol. I, Modena, Formiggini, 1910, I, 4.

⁴ Cfr. D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Notre Dame-London, Notre Dame Press, 1975, pp. 189-192.

⁵ *Poesie*, p. 455, vv. 39-42.

⁶ *Ibidem*, p. 453, v. 2. Cfr. *La città del Sole*, cit., p. 85.

The transformation of the sun from an allegory to a conduit whereby the realm of metaphysical reason enters the physical world extends to the figure of the Metaphysician, as well: «è un principe sacerdote tra loro, che s'appella Sole, e in lingua nostra si dice Metafisico: questo è capo di tutti in spirituale e temporale, e tutti li negozi in lui si terminano».¹ The Metaphysician, who is functionally equivalent to the sun itself (hence the overlap of names), should thus be read as a transformation of the philosopher-king: where the philosopher-king sees the forms and uses that sight to influence the order of things in the visible realm, the Metaphysician not only orders society politically but also serves as a spiritual leader. Like the sun, he sits at the point of conjunction between the spiritual and the temporal, and through his influence this conjunction reaches into all aspects of the city's life.

Such a confluence of priest and prince, or Christ and King, is articulated in multiple other works by Campanella. For example, in *L'ateismo trionfato* he describes the new world order he envisions on the horizon thus: «se miramo hoggi torna al trino di Christo la congiuntion magna, e riforma la chiesa, et alza un principato unico, come il Sole potentissimo in tutto il Mondo».² Here, the universal monarchy is envisioned in solar terms; and, in his *Monarchia Messiae*, Campanella goes on to offer an expansive account of this confluence of church reform and political rule. There, the papacy is envisioned as the site of just such a universal monarchy that will usher in the rule of God. As scholars have recently shown, both Campanella's broad political ideology and his specific political and poetic works are shot through with these theocratic notions, which resonate with his prophetic and eschatological beliefs.³ With this in mind, we can return to the Metaphysician and see that, where Plato's philosopher-king orders society in keeping with his vision of the forms, Campanella's priest/prince goes a step further: he actually embodies the union of church and state that allows for God, through the sun and spirit, to actively order society and the citizens' social relations.

1. 2. Visions of Organic Unity

This step beyond Plato's philosopher-king already begins to move Campanella's ideal city in a direction that helps it to avoid Aristotle's criticisms of Plato's city.⁴ As we saw above, Aristotle argued that Plato's ideal city was impracticable because of the extreme unity it imposes on its citizens. But

¹ *La città del Sole*, cit., p. 50.

² *Ateismo*, xv, p. 208.

³ In addition to Ernst's *Il carcere...*, op. cit., see also: G. ERNST *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma, Laterza, 2002; S. ROUSH, *Prometheus, Jonah, Christ: Tommaso Campanella's Self-Representational Models in his Philosophical Poetry*, «Italian Culture», xxvi, 2008, pp. 35-55; J. P. DE LUCCA, op. cit., pp. 387-405.

⁴ The Genoese sailor refers directly to this criticism in the dialogue itself. *La città del Sole*, cit., p. 53.

Campanella's theocracy involves a worldview where the sun's spiritual influence allows the divine to radiate into the world of things. The ruler of the City of the Sun cannot thus be accused of imposing any kind of unity on the city's citizens, or at least not any kind of unity besides that which is already being 'imposed' by divine nature itself.

But such an Aristotelian objection is not the only one that Campanella's text has to reckon with; in Machiavelli, Campanella's other great antagonist, there is another kind of objection to consider. For, as Machiavelli had already pointed out in *Il principe*, religious conviction in natural law and even the direct rule of a prophet (like Savonarola) are not sufficient to hold a political system in order – not without the force of arms.¹ And it is just such a force of arms that John Headley has argued Campanella seeks in his union of the political and theological; in fact, Headley maintains that Campanella's 'rearming of heaven' is precisely a tacit debt to Machiavellian political reasoning, written into the core of Campanella's own thought.² Yet it is relevant that Headley's focus on Campanella's theoretical and philosophical works leaves *La città del sole* aside. For Campanella's ideal city already displays a different way of responding to Machiavelli by envisioning a theocratic society held together not by the force of arms but rather by a natural force of organic unity.

The figures of the sun and the Metaphysician already moved the structure of the ideal city closer to a picture of spiritual naturalism that changes how we envision the utopia sticking together. But in his version of organic unity, Campanella goes further still. Here, he appropriates the metaphor of the 'body of the republic' from Plato and rearticulates that metaphor in a system where all humans, together with all things, are linked integrally as constitutive parts of the body of a single, living animal, rendering those parts strictly mutually dependent. Thus the rule of the Metaphysician, which requires no force of arms within his city, also does not rely on any form of moral idealism.

This organic picture is developed explicitly in the context of a discussion about the administration of legal justice in the City of the Sun. The punishment for the most serious crimes is carried out at the hands of the whole city:

E tutti piangono e pregano Dio, che plachi l'ira sua, dolendosi che sian venuti a rescare un membro infetto dal corpo della repubblica; e fanno di modo che esso stesso accetti la sentenza, e disputano con lui fin tanto che esso, convinto, dica che la merita [...]³

¹ N. MACHIAVELLI, *Il principe*, ed. G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, vi, pp. 36-37.

² J. HEADLEY, *On the Rearming...*, cit.

³ *La città del Sole*, cit., p. 80.

The criminal is described as an infected member of the body of the republic, and as with the most extreme medical cases, it is necessary to amputate the limb that threatens the health of the body. And just as in a human body, in the city there is a profound need for universal concurrence; all of the parts must act together. Here Campanella is drawing directly on Plato's explanation of the body of the republic, where the unity of a person is described as a «partnership» that holds all of the person's parts together and makes them feel in unison – the prick of a finger hurts *this person* and not just *this finger*.¹ Campanella's description of punishment also draws on the *Republic's* vision of reason ruling over the unified body of the republic.² The guilty party must agree to his own guilt and to the fact that he deserves his punishment. But unlike in the Orwellian nightmare of this scenario, here the agreement is not forced but merely arrived at by means of logical disputation. The body of the republic is thus in harmony with itself as a function of universal rationality – it is structured into a perfect, organic unity by the power of reason.

But we must also read this vision of the infected member of the republic's body in terms of Campanella's move to unify Plato and Telesio, which we see clearly in *L'ateismo trionfato*:

Le republiche humane, quanto più sono unite, più rapresentano un corpo secondo Platone et Telesio et ogni buon filosofo [...] Dunque, per farsi li Christiani un corpo 'cuique est unus consensus uniusque membrorum conspiratio', come disse il grande Hippocrate, è di gran sapere, come san li dotti in magia naturale, haver trovato tal modo di compaginare et unire li membri di una Republica con il suo corpo e sangue vitale deificato.³

The confluence of the Platonic metaphysical body with Telesian natural magic is to be seen as a version of the Christian union of world and God through mutual (mystical) participation in the body and blood of Christ. Campanella's articulation of what such a body might entail can be found in his poem, «Del mondo e sue parti», where he envisions the entire world as a living animal: «Il mondo è un animal grande e perfetto, / statua di Dio, che Dio lauda e simiglia», and where human beings' limited understanding of God is compared to the limited knowledge of a worm in the poet's own stomach.⁴ In the dialogue of *La città del sole* itself this same picture emerges explicitly when the whole world is described succinctly as a living temple of God, an «animal grande, e noi star intra lui, come i vermi nel nostro corpo». ⁵ As such, Campanella's philosophy naturalizes the formal dependency that holds Kallipolis together. The parts are organically dependent on each

¹ *Rep.*, 462c-d.

² *Ibidem*, 607a.

³ *Ateismo*, XII, p. 172.

⁴ *Poesie*, p. 37, vv. 1-2, 5-8.

⁵ *La città del Sole*, cit., p. 87.

other not only in an ideal, formal vision of the constitutional relations at a just society's core, but also at the level of empirical reality. And here we find an implicit answer to the Machiavellian objection raised above, for if it is taken seriously, this vision of the social organism leads to the conclusion that the benefit of the whole is absolutely necessary to the benefit of the individual. It is for this reason that in his «Sonetto terzo» Campanella insists that only the dissolution of the notions of 'mine' and 'yours' can lead us back to the golden age.¹ This is not an instance of wishful thinking but a description of what it would mean for us to cease being mere worms (to become fully human) and comprehend the organic interconnectedness of our world.

2. ARCHITECTONIC NATURALISM AND UNIVERSAL KNOWLEDGE

Li capi principali delle scienze son soggetti al Sapienza, altri che il Metafisico, che è esso Sole, che a tutte scienze comanda come architetto, e ha vergogna ignorare cosa alcuna al modo umano.²

The organic image of the world that we have traced above brings us to a point of intersection between Campanella and the wider Neoplatonic culture of the late Renaissance. Notions of the *anima mundi* and spiritual connectedness fit closely with Campanella's picture of the organic society and its relation to the sun, and there can be little doubt that Campanella participates to some extent in that culture. Indeed, we might even suspect that Campanella's naturalization of Platonic idealism is another instance of the broader discourse of natural magic in Renaissance thought.³ But, if we look carefully at the architectural layout of the City of the Sun and consider the correspondence of this physical architecture to the ideal structure of knowledge, we will find not only a confirmation of this view but also a challenge to it. While *La città del sole* is structured architectonically in a way that is similar to key instances of Neoplatonic hermeticism, Campanella's ideal city subverts the impulse of hermetic enigma at work in such models. In this way, his transformation of Plato also informs his relation to Neoplatonic culture.

In the dialogue, the Genoese sailor explains the physical structure of the city at length, focusing for pages on the numerological and symbolic details of its architectural layout. This has led prominent scholars like Frances Yates to consider *La città del sole* as an instance of the *ars memoria* genre, saying that in this work «the classical principle of memorising places in buildings has been adapted to world-reflecting uses, after the Renaissance manner».⁴ And, indeed, there are deep similarities between the architectonic structure

¹ *Poesie*, p. 236, v. 9.

² *La città del Sole*, cit., p. 79.

³ Cfr. D. P. WALKER, *op. cit.*

⁴ F. YATES, *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 298.

of Campanella's city and the structure of memory systems like Giulio Camillo's theater, which I will treat as a typical example of the Neoplatonic *ars memoria* for my purposes here.

In Camillo's memory theater, a semi-circle with seven ascending levels corresponds to the world in a complex system of symbolic relationships mediated by astrological, numerological, and mystical connections. In the physical structure he built, Camillo depicted an elaborate series of emblematic images corresponding to each gradation in the theater. And beneath these images he stored documents of all sorts, turning his structure into an encyclopedia of all knowledge, divided and organized on the basis of his version of Neoplatonic philosophy.¹ In a short book, *L'idea del teatro*, where he outlines the organizational principles of the theater, Camillo explains the reason for such a structure as follows:

I più antichi et più savi scrittori hanno sempre havuto in costume di raccomandare a' loro scritti i *secreti di Dio sotto oscuri velami*, accioché non siano intesi se non da coloro i quali (come dice Christo) hanno orecchie da udire, cioè che da Dio sono *eletti ad intendere i suoi santissimi misteri*.²

The two primary features of such a memory system are thus conjoined: it is structured to force the visible world into the ideal system of a higher, intelligible truth; at the same time, the complex symbolic relationships of that ideal system are meant to be obscure except for the elect few «with ears to hear».

Campanella's city likewise features a highly symbolic architectural structure; indeed, as the Genoese sailor says near the end of the dialogue, the Solarians are deeply familiar with the «simbolo c'hanno le cose nostrali con quelle di fuori del mondo». ³ The symbolic structure of the city includes seven rings of ascending walls that correspond to the planets, four gates corresponding to the cardinal directions, and a central temple of the sun, where the city's microcosm is brought into symbolic contact with the cosmos itself by way of two globes on the central altar. ⁴ Numerological relationships and astronomical correspondences are thus integral to the city's design. And the fact that the images on the walls around the city and in the temple are accompanied by pithy verbal descriptions in verse also suggests a connection to the Renaissance use of emblems. ⁵ But Campanella's

¹ For a detailed description of the theater as well as the book Camillo wrote about it, and for a compelling reading of Camillo's theater as a memory device, see Yates' chapter on the subject, *op. cit.*, pp. 129-159.

² *L'idea del teatro*, ed. L. Bolzoni, Palermo, Sellerio, 1991, p. 47, emphasis added.

³ *La città del Sole*, cit., p. 93.

⁴ *Ibidem.*, pp. 47-49.

⁵ This is the argument advanced in S. CALOMINO, *Mechanism, Diversity, and Social Progress. Emblems of Scientific Reality in Campanella's La città del sole*, in *Utopian Vision, Technological Innovation, and Poetic Imagination*, eds. K. Berghahn and R. Grimm, Heidelberg, Winter, 1990, pp. 29-41.

theory of numerology, astrology, and symbolic relationship is deeply tied to his natural magic; as he explains in his *Apologetico per l'opuscolo «Come evitare il fato astrale»*: «quando poi si utilizza un certo numero per la comodità dell'effetto, per il fatto che, se anche non causa, tuttavia concausa, non si tratta di vana osservanza: lo stesso vale per le figure. [...] Così il medico dà al malato sette pillole e non quattro». ¹ Numbers and numerological figures have properties that act naturally and imitate nature. ² In this light, we should understand the numerological relations manifest in the City of the Sun's architecture as a demonstration not of the city mystically reflecting some secret symbolism but rather of the city's participation in the natural order of God's world.

We should thus consider the physical layout of Campanella's city in terms of his description of the architectonic layout of the sciences, where the natural sciences fit into and reflect divine order in an immediately visible way. That architectonic structure is described in the *Metafisica*, where Campanella discusses the «divisione e modo di procedere delle scienze». All of the particular sciences are organized under the rubric of three master sciences – theology, metaphysics, and physics – which serve as the foundation and conceptual source for the rest. ³ It is for this reason that in Campanella's utopia all knowledge is written in a single book, from which the Solarians learn verbally in the style of the Pythagoreans. ⁴ But the function of Campanella's architectonic encyclopedia is thus radically opposed to that of Camillo's theater: rather than using emblematic correspondences to point the visible realm toward the intelligible realm, which is set over and against it, here we find the perfect conjunction of the visible and the intelligible. As Campanella puts it in the *Metafisica*, describing the senses: «da essi si ottiene pure una dimostrazione, ma umana, poiché, per quanto ogni verità sia canonica in cielo e in terra, tuttavia per noi è tale solo quella divinamente rivelata». ⁵ Because the human senses can trick us, we need revelation to be certain of the truth – it is for this reason that theology is at the top of the architectonic pyramid, is *the* architectonic science. ⁶ Yet every form of truth is *canonical*, both on earth and in

¹ *Opusc. astrol.*, p. 149.

² In the same part of the *Apologetico* he makes use of one of his favorite Bible verses, *Wisdom* 11:20, to defend the propriety of his numerological beliefs: «Che il numero abbia questa concausazione risulta chiaro dalle cose dette, e dal fatto che Dio fece ogni cosa “secondo numero, peso e misura”», *ibidem*.

³ *Metafisica*, trans. and ed. G. di Napoli, vol. 1, v, 3, 1, pp. 383-389.

⁴ *La città del Sole*, cit., p. 50.

⁵ *Metafisica*, p. 385. (Cfr. *Apologia di Galileo*, ed. L. Firpo, Torino, UTET, 1968, p. 52: «Giacché il vero non può contraddire al vero, né l'effetto alla causa, e perciò neppure la scienza umana a quella divina, né a Dio le opere sue»).

⁶ *Ibidem*.

heaven. The book of nature available to us on earth contains, visibly, the truths of heaven itself.¹

It is in this context that we should return to the role of the Metaphysician to consider his place as the keystone of the architectonic structure. The Genoese sailor describes the requirements of his position thus:

Però non può essere Sole se non quello che sa tutte l'istorie delle genti e riti e sacrifici e repubbliche e inventori di leggi e arti. Poi bisogna che sappia tutte l'arti meccaniche [...]. E tutte le scienze ha da sapere, matematiche, fisiche, astrologiche. [...] Ma più di tutti bisogna che sia metafisico e teologo, che sappia ben la radice e prova d'ogn'arte e scienza, e le similitudini e differenze delle cose, la Necessità, il Fato e l'Armonia del mondo, la Possanza, Sapienza e Amor divino e d'ogni cosa, e li gradi degli enti e corrispondenze loro con le cose celesti, terrestri e marine, e studia molto bene nei profeti e astrologia. Dunque si sa chi ha da esser Sole [...] e questo officio è perpetuo, mentre non si trova chi sappia più di lui e sia più atto al governo.²

The Metaphysician's wisdom extends from a complete factual inventory of the empirical world to the knowledge of essences, including the three divine attributes, "Possanza, Sapienza e Amor", a trinitarian grouping that is also found in the *Metafisica* as a description of the field of metaphysical knowledge.³ This marks an important reversal relative to the tradition begun by Plato's philosopher-king, who is situated in a system of knowledge where the highest kind of understanding proceeds from the intelligible realm downward, «making no use of anything visible at all, but only of forms themselves, moving on through forms to forms, and ending in forms».⁴ Whereas the education of the philosopher-king in the *Republic* was therefore designed specifically to move *away from* the empirical realm and into the higher realm of metaphysical truth, now the qualifications for the supreme leader are both metaphysical and empirical: he must know both the 'radice' and the 'prova' of every art and science.

The Platonic and Neoplatonic hierarchical ranking of intelligible over visible is thus subverted in Campanella's reworking of the ideal city. And so even if its symbolic architectural structure and its architectonic division of all knowledge suggest Campanella's debt to Renaissance Neoplatonism, *La città del sole* rejects the hermetic impulse of that tradition. The Metaphysician's role as a pansophic scientist, one who knows both the particular sciences and also the master sciences in which they are rooted, positions him at the threshold of Renaissance natural magic and

¹ On the book of nature in Campanella's thought, see especially G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., and also P. GATTI, *Il gran libro del mondo nella filosofia di Tommaso Campanella*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010.

² *La città del Sole*, cit., pp. 55-56.

³ *Metafisica*, p. 385. On the grouping's trinitarian association, cfr. *La città del Sole*, cit., p. 88.

⁴ *Rep.*, 511c.

the empirical science being developed by Galileo Galilei and his contemporaries.¹

3. THE OPEN EDUCATION

Campanella's metaphysical system brings together the intelligible and the visible in a way that makes Socrates into a natural philosopher, and we have seen how this philosophical stance finds expression in the transformations that Campanella's dialogue enacts on Plato's *Republic* through its key metaphors as well as in the form of its architecture. Both of these types of transformations lead us to what is surely one of the central concerns of each ideal republic: the question of how the ideal citizen will be educated so as to become a part of this seamless whole. While Campanella draws very directly on Plato in his vision of how the soul is educated (through internalization), he does not replicate the exclusive and closed aspects of Plato's educational system. In a major revision to the ideal education of the *Republic*, Campanella's utopia insists that only an open, universal empiricism can serve as a sufficient foundation for the rigid metaphysical principles of organic unity that order the city in accordance with absolute reason.

First, we should look at how both utopias rely on two basic principles in their models of education so that we can see how Campanella transforms Plato's system from within. For both, education is a function of *internalization*; and this process of internalization informs the *disposition* (rather than the abstract knowledge) of a soul, and hence of society. Perhaps the most notable aspect of the *Republic*'s extensive treatment of education is Socrates' emphasis on poetry and its role in the formation of citizens. The stories that the youth of the city encounter are understood to be fundamental in forming their dispositions, serving as a starting point for their education. Indeed, Socrates finally goes so far as to claim that «an imitative poet *produces a bad constitution* in the soul of each individual».² The poet's imitations of the world shape not simply the beliefs of the listener but the very core of her constitution, the disposition of her soul in the form of the relations among its internal elements. And this shaping influence, the power of internalization, extends from the individual soul to the social whole. As Socrates goes on to say, «if you admit the honeyed Muse, whether in lyric or epic poetry, *pleasure and pain will be kings in your city instead of law* and the thing that has always been generally believed to be best – reason».³ This is why imitative poets like Homer must be banished and a better poetry must take their place.

¹ The relation of Campanella's natural philosophy to the emerging science of his contemporaries is the subject of some recent critical attention. See A. MAGGI, *op. cit.*, and P. PONZIO, *Tommaso Campanella. Filosofia della natura e teoria della scienza*, Bari, Levante, 2001.

² *Rep.*, 605b.5, emphasis added.

³ *Ibidem*, 607a.5, emphasis added.

And it is easy to see how this particular theory of internalization carries over into Campanella's ideal city, where the entire populous is educated through their internalization of the images on the city's walls: «Ci son poi li mastri di queste cose; e li figliuoli, senza fastidio, giocando, si trovano saper tutte le scienze istoricamente prima ch'abbin dieci anni». ¹ A preliminary knowledge of all the sciences is acquired without work, through simple (playful) internalization, and that knowledge is specified as being descriptive. ² This suggests that while the images might be able to shape the children's vision of the world, those images do not instruct by means of concepts and abstract knowledge. ³ That is, the internalization of the system of the sciences informs the disposition of the children's minds, preparing them for abstract conceptual instruction in the future.

In both *La città del sole* and the *Republic*, then, the picture of education departs from a common starting point: the child's soul needs to be formed, and its formation is largely achieved through the internalization of environmental influences that shape how the soul will be disposed, in the future, toward abstract reason and metaphysical truth. Yet from this shared point of departure they arrive at radically different notions of the ideal educational system. Socrates argues for an educational regime that is fundamentally exclusive, banishing all bad influences and constructing a single system of new influences to be internalized by the social mind. This is because Socrates' hierarchy of intelligible over visible results in the need for noble lies. In contrast, Campanella's reinterpretation of the location of absolute truth, his insistence on the convergence of the intelligible and the visible, allows him to envision a social order that is inclusive and thereby open.

For Socrates, the fact that children cannot distinguish deep meaning from surface meaning necessitates the creation of a special set of allegories designed by Socrates, administered by philosopher-kings, and internalized by children. These stories, what Socrates terms at one point a "noble lie," or earlier, a "true lie," are mimetically false – they are lies in the sense that they do not accurately reproduce the state of affairs that exists in the visible

¹ *La città del Sole*, cit., p. 52.

² Donno translates the word 'istoricamente' as 'pictorially' (*La città del sole: Dialogo poetico. The City of the Sun: A Poetical Dialogue*, trans. D. Donno, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 37). Tornitore's notes suggest that the term should be taken to mean a purely descriptive knowledge (*La città del sole. Civitas solis*, ed. T. Tornitore, Milano, Unicopli, 1998, p. 19), as do Ernst's (*ibidem*).

³ In the prose exposition to his poem, «Al senno latino», Campanella sheds further light on the process of internalization. There, he says that «Italia sempre è imitata, comunque ella parli. Il che è segno e causa d'imperio, perché l'imitato dona legge agl'imitanti» (*Poesie*, p. 447). We might gloss this by saying that the structural logic of whatever is imitated imprints itself on the imitator, is internalized.

world.¹ But they are meant to be true in their reflection of a higher, purely intelligible truth.² These lies, like the myth of the metals, are deployed in order to dispose citizens to accept their place in the social order. The body of Kallipolis' republic is thus held together by a form of reason that excludes many of its citizens from the knowledge of the highest truth.³

In contradistinction, Campanella's naturalism lends itself toward an open education, one that shares key traits with the self-testing methodology of empirical science.⁴ His vision of the right education for children does not require mimetically false, specially-engineered allegories to dispose them toward intelligible truths they cannot see. Instead, for Campanella, the whole universe is a reflection of God's wisdom, the reason that structures all living things. The result is that the City of the Sun must be open to outside influences: the city's educational regime depends on exposing Solarians to all of the available knowledge of the world in order to guarantee that they are able to maintain the best possible society.⁵ We have already seen that the Metaphysician's position requires knowing all of the sciences; but it should be reiterated that this includes the need to know «tutte l'istorie delle genti e riti e sacrifici e repubbliche e inventori di leggi e arti».⁶ To gain such knowledge of other governments and other traditions, the Solarians will have to travel all across the world.⁷ Far from demanding a closed system that excludes all external influences, the empirical dimension of the city's encyclopedia of knowledge demands that the Solarians travel, explore, and discover.⁸

The openness of the City of the Sun's knowledge base, in contrast to the closed logic of the *Republic*, might be unexpected for those readers who look at Campanella's utopia as a closed system that easily gives way to a dys-

¹ *Rep.*, 414c and 382a.

² *Ibidem*, 382b.5.

³ This summary of Plato's educational model draws on the account in J. LEAR, *Allegory and Myth in Plato's Republic*, in *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. G. Santas, Oxford, Blackwell, pp. 25-43.

⁴ Campanella's defense of Galileo, for example, demonstrates not only his interest in modern science but also his special commitment to the principle of natural reason. As Germana Ernst notes, even though Campanella's own view of the 'book of nature' was quite different from Galileo's, «Campanella scrive in difesa della *libertas philosophandi* di Galileo e in generale dello scienziato cristiano, il cui primo diritto-dovere è quello di leggere il libro della natura» (Tommaso Campanella..., p. 166).

⁵ It is thus fitting that Frank and Fritzie Manuel categorize *La città del sole* as a pansophic utopia, one dedicated to a totalized vision of knowledge in science. *IDEM*, *op. cit.*, p. 273.

⁶ *La città del Sole*, cit., p. 55.

⁷ *Ibidem*, pp. 52, 66, 74.

⁸ The Solarians do make an effort to guard against foreign visitors introducing bad ways of living into their society by requiring foreigners to adapt to the city's social order to become citizens (*ibidem*, pp. 72-73). However, they can only judge what are good or bad ways of living because they have been exposed to them all. On this scientific ethos of exploration, see S. CALOMINO, *op. cit.*, pp. 39-40.

topian reading.¹ But at its core, the City of the Sun is enriched by an ongoing search for an empirical truth that is already part of the divine, intelligible truth. In other words, the Metaphysician's knowledge is not qualitatively different from that of the rest of the citizens; unlike a philosopher-king, he is not part of some different strata of society's order, one with special access to truth. All citizens can, in principle, achieve the Metaphysician's knowledge of the world, the cosmos, and the divine.

Finally, then, as a result of the fusion of Platonic idealism and Telesian naturalism central to Campanella's metaphysics, *La città del sole* is able to depict a society that combines two elements normally seen as inimical. The City of the Sun has a rigid social order that is aligned with an absolute truth manifest in metaphysical reason. At the same time, its structure is maintained by means of an educational system that is open, rooted in a universal empiricism that guarantees the veracity of that rigid order. Thus, in Campanella's critical commentary, the Platonic model has been rehabilitated in a way that fits with the vision of Socrates as a natural philosopher. As Campanella later put it in his astrological treatise, *Come evitare il fato astrale*: «Bisogna pertanto prestare completa fede in Dio e agire in conformità delle scienze che ei ha date. Il raggio della sapienza è infatti il verbo di Dio: ma ogni sua sapienza è partecipata da noi».² But now we see how this is a very different vision of participation from the traditional Platonic model that is, in so many ways, Campanella's source.

¹ This is the reading that emerges, for example, in A. STEPHENS, *The Sun State and its Shadow On the Condition of Utopian Writing*, in *Utopias. Papers from the Annual Symposium of the Australian Academy of the Humanities*, ed. E. Kamenka, Melbourne, Oxford University Press, 1987, pp. 1-19. An even stronger claim against the work's 'tyrannical' imposition of truth is made by H. LIEBERMAN, *Art and Power(lessness). Ekphrasis in Campanella's The City of the Sun, Virgil's Aeneid, and Dante's Purgatory X*, «Romance Languages Annual», IX, 1997, pp. 224-31.

² *Opusc. astrol.*, p. 69.

BRUNO, CAMPANELLA
UND DIE RENAISSANCE
IN JOHANN GEORG WALCHS
PHILOSOPHISCHEM LEXICON

DAGMAR VON WILLE

SUMMARY

The first important philosophical dictionary in German, Johann Georg Walch's *Philosophisches Lexicon* (first published in 1726) represents a link between the philosophy of the early and high German Enlightenment on the one hand, and the scholarly erudition of earlier centuries on the other. Its historical-philosophical approach, which covers ancient philosophy and classical literature, the Fathers of the Church as well as Renaissance, Scholastic and Enlightenment philosophy, makes it unique in its genre. In this article, a short introduction to Walch's philosophical thought is followed by a discussion of the dictionary's more significant entries on Italian Renaissance philosophy. In his entries, Walch tends to highlight the heterodox elements of Renaissance philosophy. It is the ambivalence of Walch's critical and 'enlightened' view on Renaissance thought, which focuses on themes such as natural philosophy, atheism and magic, that makes it so representative of his time.

DIE Wirkungsgeschichte der Philosophen stellt einen bedeutenden Aspekt der Philosophiegeschichte dar, in der bekanntlich der historische Verlauf des philosophischen Denkens anhand der Lehren 'großer Denker' vorgestellt wird,¹ im allgemeinen jeweils in einen zeitlichen Interpretationsrahmen des Typs 'von Leibniz bis Kant', 'von Platon bis Hegel' u.d.g. eingepaßt. Wenngleich die Bedeutung von Philosophen wie Platon oder Aristoteles, Descartes oder Kant für die Geschichte der Philosophie schwerlich zu leugnen ist, so scheint ein solcher, an den 'heroischen Leistungen' der Denker der Vergangenheit orientierter philosophiegeschichtlicher Zugang im Falle von Autoren, deren historischer Einfluß zum Teil weniger gut dokumentiert ist, durchaus ungeeignet zu sein. Die Philosophie der Renaissance ist, historisch gesehen, zweifellos ein schwer zu deutendes Phänomen; dies trotz der guten Vorsätze Bruckers und seiner Vorgänger und Nachfolger. Ei-

von.wille@libero.it

¹ Vgl. hierzu den amüsanten Beitrag von K. RÖTTGERS, *Die Unterseite der Philosophiegeschichte: Wie wird man ein unbekannter Philosoph?*, in *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*, hg. von H. J. Sandkühler, Frankfurt a. M., 1991, S. 91-96.

ne 'Übergangszeit', als welche die Renaissance traditionell verstanden wird, ein «Zwischenzustand des Übergangs», in dem man «Menschen gärender, brausender Natur» aufzufinden vermeinte,¹ kann sehr wohl exzentrische und außergewöhnliche Gestalten hervorbringen: Künstler, religiöse Reformer wie Luther, Politiker wie Machiavelli, aber auch Literaten im engeren Sinne. Doch ihr Denken erweist sich der traditionellen Lesart zufolge immer als noch ein wenig in der Schwebe, als Ausgangspunkt für spätere Entwicklungen, nicht als eigenständige, in sich vollendete Leistung. In dieser Hinsicht haben die hegelschen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nachweislich einen Großteil der nachfolgenden Studien zur Renaissance bestimmt.² Die gelehrte Forschung hat jedoch schon in vergangenen Zeiten stillschweigend versucht, die offiziellen Interpretationslinien wenn nicht auszuhöhlen, so doch zumindest in Frage zu stellen, indem sie Texte zu Tage förderte, die im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte der Philosophen gewöhnlich nicht berücksichtigt wurden. Dieser Forschungsbeitrag ist für die Renaissancephilosophie und insbesondere für heterodoxe oder geächtete Autoren von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen.

Einen nicht unwesentlichen Teil frühneuzeitlicher Wissenschaft stellen die lexikographischen Werke dar, in denen das zeitgenössische Wissen in den jeweiligen Fachbereichen zuerst in Form von systematischen Kollektaneen, dann in alphabetischer Ordnung in Form von Nachschlagewerken aufbereitet wurde. Es soll im folgenden die reichhaltige Präsenz des Denkens der Renaissance, insbesondere der Renaissancephilosophie, in Johann Georg Walchs *Philosophischem Lexicon* näher beleuchtet werden. Es handelt sich um das erste bedeutende philosophische Wörterbuch in deutscher Sprache, in dem sich auf einzigartige Weise die Gelehrsamkeit der früheren Jahrhunderte mit der zeitgenössischen wissenschaftlichen Forschung verbindet.³ Dabei beschränkt sich die Darstellung keineswegs allein auf den

¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in DERS., *Werke*, Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 20, Frankfurt a. M., 1971, S. 18.

² So weist die hegelsche Auffassung, daß in der Renaissance «ein heißer Trieb zum Tiefsten und Konkreten» durch «Sucht nach geheimen, astrologischen, geomantischen und anderen Kenntnissen verunreinigt war» (HEGEL, *Vorlesungen*, aaO., ebd.), Affinität zu folgender Ansicht Cassirers auf: «Das Bild der Wirklichkeit, das die italienische Naturphilosophie entwirft, [...] ist noch ganz durchsetzt mit den Gestalten der Phantasie und des Aberglaubens» (E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Darmstadt, 1974 (Repr. der Ausg. 1922³), S. 75.

³ Wie schon R. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*, Hildesheim, 1964 (Repr. der Ausg. Leipzig, 1879), S. 3 feststellt. Vgl. auch L. GELDSETZER, *Einleitung*, in J. MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stetini, 1662² (Repr. Düsseldorf, 1966: «Instrumenta Philosophica», «Series Lexica», I), S. xx, Anm. 75; L. FIRPO, *Campanella nel Settecento*, «Rinascimento», IV, 1, 1953, S. 105-154: 107, zur «duratura e vitale sopravvivenza del pensiero italiano del Rinascimento nel Sei e nel Settecento tedesco».

philosophischen Fachbereich, sondern umfaßt ein weites Spektrum an Thematiken, die von der Theologie über die Naturgeschichte bis zur Politik und Rechtslehre reichen.

Es seien in Kürze einige Worte zur Editions-geschichte des Lexikons vorausgeschickt, deren Kenntnis für eine sachgemäße Wertung der Stratifikation der zahlreichen Veränderungen und Zusätze unabdingbar ist. Das *Philosophische Lexicon* erschien zuerst 1726;¹ es enthält im Anhang ein Personen- und ein Sachverzeichnis. Eine zweite Ausgabe kam 1733 heraus.² Sie ist in der Hauptsache um 55 Lexikonartikel, ein Verzeichnis der lateinischen Termini sowie einen Anhang vermehrt, der die Lebensbeschreibungen der wichtigsten Philosophen und Darstellungen der philosophischen Schulen von der Antike bis zur neueren Zeit in alphabetischer Reihenfolge enthält; letzterer ist allerdings nicht von Walch selbst, sondern von Johann Georg Lotter (ca. 1700-1737) erstellt worden.³ 1740 erschien ein unveränderter Nachdruck der zweiten Ausgabe.⁴ Eine um 470 Lexikonartikel, zahlreiche Zusätze und einen kurzen, an der *Historia critica philosophiae* Bruckers orientierten Abriß der Philosophiegeschichte vermehrte Ausgabe wurde 1775, im Todesjahr Walchs, von dem Jenenser Popularphilosophen Justus Christian Hennings (1731-1815) herausgegeben.⁵ Hennings hat den in der zweiten Ausgabe und im Nachdruck von 1740 enthaltenen biographischen Anhang Lotters, der jetzt entfiel, jedoch weiterverwertet, indem er diejenigen Artikel, die al-

¹ J. G. WALCH, *Philosophisches Lexicon...*, Leipzig, Verlegt Joh. Friedrich Gleditschens seel. Sohn, 1726. Vgl. G. TONELLI, *A Short-Title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, extended edition, revised and annotated by E. Canone and M. Palumbo, Firenze, 2006, S. 129-130. Vgl. für eine ausführlichere Würdigung des Werks auch unter lexikographischem Aspekt D. VON WILLE, *Il Philosophisches Lexicon di Johann Georg Walch tra Schulmetaphysik e Popularphilosophie*, in *I lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di E. Canone, Firenze, 2011 («Lessico Intellettuale Europeo», cxiv) (erscheint demnächst). Dort auch ein Nachweis der in der zweiten und letzten Ausgabe hinzugefügten Lexikonartikel.

² WALCH, *Philosophisches Lexicon... Zweyte verbesserte und mit denen Leben alter und neuer Philosophen vermehrte Auflage*, Leipzig, Verlegt Joh. Friedrich Gleditschens seel. Sohn, 1733.

³ Vgl. B. G. STRUVE, *Bibliotheca philosophica*, Göttingen, 1740⁵ (Repr. Düsseldorf, 1970: «Instrumenta Philosophica», hg. v. L. Geldsetzer, «Series indices librorum», v), 1, S. 14, Anm (z); J. H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 52, Leipzig-Halle, 1747, s.v., Sp. 1108-1125: 1113; F. C. G. HIRSCHING, *Historisch-litterarisches Handbuch*, Bd. 15, Leipzig, 1812, s.v., S. 250-294: 289. Vgl. zu Lotter B. VINCENZ, *Der Verfasser des biographischen Anhangs der zweiten Auflage von Johann Georg Walchs Philosophischem Lexicon. Eine Miszelle*, «Das achtzehnte Jahrhundert», 30, 2, 2006, S. 282-284.

⁴ WALCH, *Philosophisches Lexicon... Zweyte verbesserte und mit denen Leben alter und neuer Philosophen vermehrte Auflage*, Leipzig, Verlegt Joh. Friedrich Gleditsch, 1740.

⁵ WALCH, *Philosophisches Lexicon... mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehret, und bis auf gegenwärtige Zeit fortgesetzt, wie auch mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie aus dem Bruckerischen großen Werke versehen von Justus Christian Hennings. Vierte Auflage in zweien Theilen*, 2 Bde., Leipzig, in Gleditschens Buchhandlung, 1775 (Repr. Hildesheim, 1968).

lein die philosophischen Schulen wie *Academia*, *Cynici*, *Eclectici*, *Peripatetici* usw. betreffen, in den Lexikonteil hat einfließen lassen.¹ Die philosophiegeschichtlichen Bemühungen Lotters sind somit teilweise auch über vierzig Jahre später noch im Lexikon vertreten. Hennings hat darüber hinaus viele Artikel beträchtlich gekürzt, in denen der protestantische Standpunkt so stark zum Ausdruck kam, daß er von katholischen Lesern als beleidigend empfunden werden konnte.²

Johann Georg Walch (1693-1775),³ der später als protestantischer Theologe in die Fußstapfen seines Schwiegervaters Johann Franz Budde trat, ist bereits in jungen Jahren als Autor von philosophischen und philologischen Schriften hervorgetreten.⁴ Walchs Selbstverständnis als Denker, der sich dem lutherischen Protestantismus verbunden fühlt, ist grundlegend für seinen Begriff der Philosophie und der *libertas philosophandi*; zusammen bieten sie einen Schlüssel zum walchschen Verständnis der Renaissancephilosophie. Ausschlaggebend für einen wahren Neubeginn in der Philosophie ist Walch zufolge die Reformation Luthers, mit der das Vorurteil der menschlichen Autorität ins Wanken geriet. Infolgedessen konnte das «aristotelische Joch» abgeschüttelt und die eklektische Philosophie eingeführt werden, «dabey die Freyheit zu gedencken das erwünschte Glück fande».⁵ Der eklektischen Philosophie steht die sektiererische, d.h. einer bestimmten Schule zugehörige Philosophie als philosophische Sklaverei gegenüber.⁶ Nach Abschaffung des *ipse dixit* ist es Ziel des Philosophen, die allgemeinen Wahrheiten zu erkennen und zugleich auch einen philosophischen Lebens-

¹ Vgl. J. C. HENNINGS, *Vorrede zur vierten Auflage*, in WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1775), aaO., Bd. 1, S. *16-*20: *19.

² Vgl. ebd., S. *17-*18. Es sei z. B. auf die Artikel *Freyheit zu gedencken* und *Kirchen-Regiment* verwiesen: WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Sp. 1004-1029: 1009-1010; *Philosophisches Lexicon* (1775), aaO., Bd. 1, Sp. 1368-1394: 1374; *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Sp. 1556-1561: 1558-1560; *Philosophisches Lexicon* (1775), aaO., Bd. 1, Sp. 2137-2141: 2140.

³ Vgl. vor allem ZEDLER, *Universal-Lexicon*, Bd. 52, aaO., und HIRSCHING, aaO.; CHR. SCHMITT, Art. *Walch, Johann Georg*, in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIII, Herzberg, 1998, Sp. 183-186; VON WILLE, *Il Philosophisches Lexicon di Johann Georg Walch*, aaO., Anm. 15, 16, 18.

⁴ Es seien hier nur folgende Schriften genannt: WALCH, *Exercitatio historico-philosophica de atheismo Aristotelis*, Lipsiae, 1714 – wiederabgedruckt in den *Parerga academica ex historiarum atque antiquitatum monumentis collecta*, Lipsiae, 1721, S. 197-366; *Historia critica Latinae linguae*, Lipsiae, 1716¹; *Historia logicae*, in *Parerga*, aaO., S. 453-848; *Einleitung in die Philosophie... Sondernlich zum Gebrauch des Philosophischen Lexici*, Leipzig, 1727¹; jetzt auch als Repr., mit einem Vorwort von W. Schneiders, Hildesheim, 2007 («Thomasiani», 1).

⁵ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Freyheit zu gedencken*, Sp. 1013. Dem Risiko des *praecipitanti* kann durch gehöriges Maßhalten entgegengetreten werden; darüber hinaus ist das Eingeständnis von Unwissenheit keine Schande; vgl. ebd., Sp. 1013-1014. Vgl. WALCH, *Einleitung in die Philosophie...*, Leipzig, bey Joh. Fried. Gleditschens seel. Sohn, 1733², *Vorrede*, S. *15; *Vorbericht von dem Ursprung und Fortgang der Philosophie*, S. 14-18.

⁶ Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Sectirische Philosophie*, Sp. 2247.

wandel zu führen.¹ Eklektisches Philosophieren wird als Selbstdenken verstanden, das sowohl nach reiflicher Überlegung Altes beibehält oder verwirft als auch Neues erfindet; durch Befreiung vom «Joch des menschlichen Ansehens» führt es «aus der Slavery in die Freyheit».² Walchs Auffassung des eklektischen Philosophierens als einer Konsequenz der Reformation ist demjenigen der zeitgenössischen Philosophiehistoriker Christoph August Heumann und Johann Jakob Brucker verwandt.³ Der Mittelweg zwischen Sklaverei und Mißbrauch des Verstands, den Walch in Fragen des Glaubens an die Offenbarung zur Abwendung von Aberglauben auf der einen und Atheismus/Naturalismus auf der andern Seite anstrebt,⁴ sollte jedoch im Zusammenhang mit dem von ihm stets geforderten Vernunftgebrauch auf dem Gebiet der Philosophie und in allen Lebensfragen überhaupt interpretiert werden.⁵ Denn gegen Jakob Thomasius, der zu Ungunsten der eklektischen Philosophie geltend gemacht hatte, daß «retinenda sane forma regiminis monarchici, qua nulla potest esse pro statu corrupti hominum ingenii litterariae reipublicae salubrior», wendet er ausdrücklich ein:

Doch unter dem Prätext der Religion hat man die Leute am meisten dumm zu machen, und ihnen alle Freyheit im Dencken zu benehmen gesucht. [...] Es ist dieses ein kahler Prätext, wenn man vorgiebt, man müsse alle Freyheit zu gedencken, hemmen, damit die Religion und Theologie keinen Schaden nehmen.⁶

¹ Vgl. ebd., Art. *Philosophie*, Sp. 1988-1989; *Einleitung in die Philosophie*, aaO., S. 24; W. SCHNEIDERS, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg, 1990, S. 121.

² WALCH, *Einleitung in die Philosophie*, aaO., Vorrede, S. 13, 15. Vgl. zum Eklektikbegriff Walchs M. ALBRECHT, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, S. 499-502.

³ Wenngleich auch Cardano, Telesio, Bruno und Campanella dort als eigenständige Denker der eklektischen Philosophie zugerechnet werden. Vgl. für Heumann und Brucker S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Firenze, 1990, S. 357 ff.; M. ALBRECHT, *Eklektik*, aaO., S. 493-496, 545-550; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Jakob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept*, in *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, hg. v. W. Schmidt-Biggemann u. Th. Stammen, Berlin, 1998, S. 113-134; L. CATANA, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden-Boston, 2008, *passim*, vor allem S. 157 ff. Was die Bedeutung der Reformation betrifft, teilt auch Hegel diese Auffassung; vgl. HEGEL, *Vorlesungen*, aaO., S. 49 ff.

⁴ Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Freyheit zu gedencken*, Sp. 1012. Vgl. zur Unterscheidung von Atheismus und Naturalismus ebd., Art. *Atheisterey*, Sp. 134.

⁵ Was bei CATANA, *The Historiographical Concept*, aaO., S. 154-156 nicht der Fall ist. Der Autor ist der Ansicht, daß Bruckers Philosophiebegriff sich an die walchsche Auffassung von christlicher Philosophie anlehne (S. 154; vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Christliche Philosophie*, Sp. 373-379) und in der Nachfolge Walchs einer Beschränkung des freien Vernunftgebrauchs das Wort rede: «Even though Brucker does not refer explicitly to Walch in his discussion of the relationship between philosophy and Revelation, his statements on that relationship follows the line of thought stated by Walch, thus restricting the free, philosophical use of human reason seriously» (S. 156).

⁶ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Freyheit zu gedencken*, Sp. 1009, 1010-1011. Dort auch das Thomasius-Zitat.

Gerade unter Berufung auf Paulus (2 Kor 10,5) betont Walch, daß die Grenzen der Vernunft sich auf «Sachen, die den Glauben angehen», beziehen, keineswegs aber den Vernunftgebrauch als solchen betreffen, auch nicht im Hinblick auf «Religionssachen».¹ Denn ein «wahrer Philosophus braucht seine Vernunft, und bedient sich der Freyheit zu gedennen, folglich weil er weiß, daß in philosophischen Sachen kein Glaube statt hat».²

Das Selbstdenken im Anschluß an die Reformation wird der scholastischen Philosophie gegenübergestellt, die mit geistiger Knechtschaft unter dem Papsttum identifiziert wird:

Mußte der philosophische Pabst, das ist Aristoteles, wie ihn bereits Vaninus *de admirandis naturae arcanis dialogo* 2. pag. 9. *sapientum pontificum maximum* genennet, so viel hundert Leuten eine Decke für ihren Augen seyn, daß sie das Licht der Wahrheit nicht sehen konten; so trat ihm der Römische Pabst in der Kirche an die Seite, und führte die Leute in eine noch grössere Finsternis hinein.³

Walch nimmt eine Klassifizierung der Wissenschaften in notwendige, instrumentelle, galante und eitle Wissenschaften vor; in der Gesellschaft dienen die notwendigen Wissenschaften Gott und dem Nächsten, wohingegen die eitlen Wissenschaften zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit nicht das geringste beitragen. Zu letzteren zählen neben der scholastischen Philosophie das Nativitätsstellen, die Geomantie, die Chiromantie und die Physiognomie.⁴ Als wahre allgemeine Gelehrsamkeit steht die Philosophie den Disziplinen der Theologie, Jurisprudenz und Medizin als besonderer Gelehrsamkeit gegenüber.⁵ Aus Walchs Philosophie- und Wissenschaftsbegriff ergibt sich eine direkte Verbindungslinie zwischen der Philosophie der Renaissance und ihrer Rezeption im frühen 18. Jahrhundert: während die Kritik des Aristotelismus und die wissenschaftlichen Neuerungen auf dem Gebiet der Naturphilosophie und der Kosmologie seitens der Renaissancephilosophen mit Beifall aufgenommen werden, sind die Astrologie, die Geomantie usw., als Pseudowissenschaften verstanden, noch unterhalb

¹ Ebd., Sp. 1011.

² Ebd., Art. *Philosophie*, Sp. 1988.

³ Ebd., Art. *Freyheit zu gedennen*, Sp. 1009 (die Unterscheidung zwischen deutschem und lateinischem Schriftsatz wird hier und im folgenden durch Kursivschrift für das Lateinische wiedergegeben). Walch fährt fort: «Man setzt der heiligen Schrift die Aussprüche der Kirche, als eine Norm des Christenthums gegen über; beredet das arme Volck von der Infallibilität des Pabsts, reisset ihnen die Bibel aus den Händen, und benimmt ihnen dadurch alle Gelegenheit, die Irrthümer und Betrügereyen ihrer Priester zu erkennen, man verstattet in den Schulen keine eclectische Philosophie, und bleibt an dem scholastischen Koth kleben» usw. (ebd.). Die beiden zitierten Passagen sowie die darauffolgende Spalte sind in der Ausgabe von 1775 getilgt worden.

⁴ Vgl. ebd., Art. *Gelehrsamkeit*, Sp. 1161-1162.

⁵ Vgl. ebd., Art. *Facultät*, Sp. 881-883; 882; vgl. auch Art. *Philosophie*, Sp. 1983-1984; *Einleitung in die Philosophie*, aaO., S. 45.

wahrer Gelehrsamkeit anzusiedeln. Bei aller Kritik am «aristotelischen Joch» hat Walch als profunder Kenner vor allem der protestantischen Scholastik durchaus ein differenziertes Urteil über den Umgang mit der aristotelischen Tradition. Er betrachtet es als Vorurteil der Übereilung (*praeiudicium praecipitantis*), daß man Aristoteles aufgrund einiger Fehler gänzlich verworfen habe und ihn im Zuge einer falsch verstandenen Denkfreiheit «vor einen ganz unnützen Kerl im philosophischen Reich ansahe».¹ Überdies hält er ihn unter den schulbildenden Denkern der Antike für einen größeren Philosophen als Platon.²

Wer das Personenverzeichnis des *Philosophischen Lexicons* auf der Suche nach Stellennachweisen zu den einzelnen Renaissancephilosophen durchgeht, wird leicht enttäuscht bleiben: das Verzeichnis ist zwar zuverlässig, was die vorhandenen Nachweise betrifft, bietet aber häufig gar keine oder wesentlich weniger, als tatsächlich im Lexikon auftauchen. So sind weder Bruno (3 Einträge sowie ein Nachtrag von Hennings) noch Della Porta (6 Einträge) oder Ficino (11 Einträge) im Personenverzeichnis vertreten; Campanella (9 Einträge) nur mit 3 Nachweisen, Cardano (11 Einträge) mit 4 Nachweisen usw. Weitere Nachweise kann in Einzelfällen allenfalls das Sachverzeichnis bieten. Dies ändert sich auch in der letzten Ausgabe von 1775 kaum. Dort werden einige wenige Stellen nachgetragen (u.a. 3 für Cardano, 2 für Ficino, 2 für Pomponazzi), von denen sich jedoch viele auf den philosophiegeschichtlichen Anhang nach Brucker beziehen. Bruno ist in keinem der Verzeichnisse vertreten.³

Walch kommt im Zuge seiner Erörterungen zur Kosmologie auf Bruno zu sprechen. Die Wirkungen, die sich in der Welt durch den gesetzten Lauf der Natur ereignen, so Walch, sind in ihrer beständigen, harmonischen Ordnung auf einen gewissen Endzweck ausgerichtet, der allerdings nicht mit dem Nutzen des Menschen zu identifizieren sei.⁴ Gegen die Cartesianer macht er geltend, daß die Welt, gerade in ihrem Ursprung von einem unendlichen Schöpfer, endlich sei;⁵ das cartesische *indefinitum* sei lediglich ein Versuch, die These der Unendlichkeit der Welt «gelinder vorzustellen»

¹ Ebd., Art. *Freyheit zu gedencken*, Sp. 1013. Die Terminologie lehnt sich an die Schriften von Christian Thomasius an.

² Vgl. ebd., Art. *Sectirische Philosophie*, Sp. 2247.

³ Die bei A. NOWICKI, *La presenza di G. Bruno nel Cinque, Sei e Settecento (aggiunte ulteriori alla Bibliografia Bruniana del Salvestrini)*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», LXXXI, Napoli, 1970, S. 325-344: 336 und 341 angegebenen Seiten (S. 1796-1797) beziehen sich auf WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1775), *Anhang aus Jacob Bruckers Historia critica philosophiae, nebst einigen Zusätzen*.

⁴ Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Welt*, Sp. 2870.

⁵ Ebd., Sp. 2870 f.: «[...] aber eben weil sie [die Welt] von einem unendlichen Schöpfer herührt, ist sie nur ein endliches Wesen, welches seine eingeschränckte Kräfte und Vollkommenheiten hat, wie wir schon vorher erinnert, und hier insonderheit wieder die Cartesianer anmercken».

und daher als identisch mit dem *infinitum* anzusehen.¹ Was das kopernikanische System betrifft, teilt er die verbreitete Ansicht, daß Kopernikus die alte pythagoreische Lehre wissenschaftlich Neubegründet habe; diese sei in der Folge weiterentwickelt worden.² Ungeachtet der Bedeutung, die dem Verweis auf die Pythagoreer innerhalb der Rezeption des Kopernikanismus, aber auch bei Bruno zukommt,³ hat der Rückgang auf die Pythagoreer, die Vorsokratiker und die Antike allgemein, aber auch auf die Kirchenväter bis hin zu den neueren und neuesten Denkern bei Walch generell einen anderen Stellenwert. Zum einen bringt die explizite Ausrichtung der Lexikonartikel unter sowohl historischem als auch dogmatischem Gesichtspunkt⁴ – dem sich eine weitergehende Gliederung in theoretische und praktische, physische und moralische Bedeutung usw. anschließt – es mit sich, daß das Material in den Artikeln im allgemeinen in historischer Anordnung unter Berücksichtigung der wichtigsten philosophischen Lehren präsentiert wird; dies auch, um innerhalb der alphabetischen Ordnung den systematischen Zusammenhang zu wahren.⁵ Zum anderen kommt in der historischen Anlage die philosophiegeschichtliche Konzeption Walchs zum Ausdruck, derzufolge die philosophischen Lehren zueinander in einem historischen Bezug stehen und Neuerungen jeweils als Wiederaufnahme und Entwicklung vorheriger Errungenschaften angesehen werden.⁶ Dies erweist sich auch hinsichtlich der beiden folgenden Erwähnungen Brunos als zutreffend. Im Artikel *Planet* werden zur Frage der Vielheit der Welten und des Bewohnt-

¹ Vgl. ebd.

² Vgl. ebd., Art. *Welt-Gebäude*, Sp. 2878-2880. Walch nennt in diesem Zusammenhang u.a. Philolaus und Gassendis *Vita Copernici*. Einer ähnliche Ausrichtung folgt der biographische Artikel *Copernicus*, in WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1733), aaO., *Anhang zum Philosophischen Lexico, worinnen die Leben der berühmtesten Philosophen nach alphabetischer Ordnung enthalten*, Sp. 51 (der *Anhang* hat separate Spaltenzählung).

³ Vgl. D. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, 2007 («Bruniana & Campanelliana» - Supplementi, xx), S. 40-58.

⁴ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., *Vorrede*, S. *22: «Bei den meisten [Materien], da es die Umstände mit sich brachten, habe eine gedoppelte Betrachtung, eine dogmatische und historische angestellt. In iener habe die Sache erklärt; die Wahrheiten, wie sie sich nach Befinden des Obiecti angegeben, bewiesen und wieder die Einwürffe gerettet; überall aber die Gränzen, die einem Philosopho gesetzt sind, zu beobachten gesucht»; S. *28: «Vielmahls wo es die Umstände angegeben, habe ich auch eine historische Vorstellung gemacht, und aus der ältern und neuern Historie die Meynungen und Lehr-Sätze der Philosophen angeführet, und die Controversien, die unter ihnen fůrgefallen, erzehlet, auch bisweilen beurtheilet».

⁵ Vgl. ebd., S. *26-*27.

⁶ Der dogmatische Blickwinkel kann jedoch auch zu einer historisierenden Sichtweise führen, die bei aller Bemühung um Objektivität zuweilen in der vermeintlichen Auffindung von Vorläufern *ante litteram* zum Tragen kommt; so erklärt Walch, hier ganz in der Folge Buddes, ausdrücklich: «Doch wie einige *de Spinozismo ante Spinozam*; andere *de manichaeismo ante Manichaeos* geschrieben; also könnte man auch ein nützliches Werck *de Pelagianismo ante Pelagium* verfertigen» (ebd., Art. *Freyheit des Willens*, Sp. 1048).

seins der Planeten in geraffter Form die Meinungen der Denker der Antike und Spätantike, von Orpheus und Pythagoras bis zu den Kirchenvätern, angeführt. Darauf folgt eine Auflistung der Denker, die im Anschluß an Kopernikus diese Lehre aufgegriffen haben:

In den mittleren Zeiten, da in den Schulen bloß die Aristotelische Philosophie bekannt war, hörte man davon nichts, bis Nicolaus Copernicus wieder Anlaß gegeben, der Sache nachzudenken und genauer zu untersuchen, da denn ihrer sehr viel die vorige Meynung von neuen ergrieffen, davon wir die vornehmsten durchgehen wollen. Es gehöret dahin Jordanus Brunus, welcher in seiner Schrift *de innumerabilibus, immenso & infigurabili, seu de universo & mundis*, die zugleich mit einer andern *de monade, numero & figura* zu Franckf. 1591. 8. herauskommen, statuirt, daß die Erde ein Planete sey; daß alle Planeten ihre Innwohner hätten, daß der Sonnen und bewohnten Welten eine unzählbare Anzahl wäre und daß die Welt unermesslich sey und kein Ende habe. Man findet in Heumanns *actis philosoph. part. 3. p. 501. und part. 5. p. 868.* einen Auszug von diesen Büchern.¹

Der Verweis auf die Auszüge aus den Werken Brunos in den *Acta philosophorum* Heumanns läßt darauf schließen, daß Walchs Kenntnis der Schriften Brunos aller Wahrscheinlichkeit nach auf Heumanns Auszügen, nicht auf den Originalwerken beruht.² Daß es sich Walch zufolge, trotz seiner Ablehnung eines unendlichen Weltbegriffs, um eine zumindest vertretbare These handelt – wie dies auf ähnliche Weise bei Heumann belegt ist –,³ legt der darauffolgende Passus nahe:

Ausser diesem haben Tycho Brahe, Thomas Campanella, Guilielmus Gilbertus, Cartesius, Keppler, Galiläus, und unter den neusten die größten Mathematici und Philosophi, als Isaac Newton, Thomas Burnet, Whiston, Nicholson, Bälus, Lockius, nebst andern diese Meynung angenommen; ja Richard Bentley hat kein Bedenken getragen, selbige in den Predigten wieder die Atheisten zu vertheidigen.⁴

¹ Ebd., Art. Planet, Sp. 2011-2017: 2013-2014. Die bereits bei NOWICKI, *La presenza di G. Bruno*, aaO., S. 336 angeführte Stelle ist dort gekürzt wiedergegeben.

² Obwohl Walch eine große Bibliothek besaß und nach Buddes Tod dessen Bibliothek erbte (vgl. HIRSCHING, aaO., S. 282 f.), scheint er keines der seltenen Exemplare von Brunos Schriften besessen zu haben. Nachweislich waren jedoch in Jena zur damaligen Zeit verschiedene Bruno-Drucke im Umlauf – *De minimo, De monade, De immenso, Oratio consolatoria, De imaginum compositione* und *Summa terminorum metaphysicorum* –, die sich im Besitz von Christian Gottlieb Buder und Johann Heinrich Kromayer, beide Universitätskollegen von Walch, befanden (vgl. R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, 1987, ad indicem).

³ Vgl. CHR. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Nolani De innumerabilibus, immenso et infigurabili, «Acta Philosophorum»*, v, Halle im Magdeburgischen, 1716, S. 901; vgl. auch «Acta Philosophorum», ix, 1718, S. 380-406, 810-823.

⁴ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. Planet, Sp. 2014. Er hält nach eingehender Erörterung, bei der er u.a. auf Christian Huygens, Fontenelle und Wilkins eingeht, das Bewohntsein anderer Planeten für wahrscheinlich; vgl. ebd., Sp. 2016 f. Vgl. auch Art. Welt-Gebäude, Sp. 2880.

Einen ähnlichen Interpretationsansatz bietet die Erwähnung Brunos im Artikel *Exterieur*. Ein vergleichsweise unverfänglicher Begriff, der jedoch in seiner Anwendung auf die philosophischen Lehren in der Bedeutung des äußeren Scheins Aufschluß über Walchs philosophiegeschichtliche Auffassung gibt. Aufgrund der «unansehnlichen Gestalt» der Weisheit und der Überalterung mancher Lehren zum Überdruß derer, die davon profitieren sollten, müßten die «veralteten Wahrheiten» neu eingekleidet und als «neue Erfindungen» vorgestellt werden:

Also ist z. e. die Cartesianische Hypothesis vom *systemate mundi* schon in uralten Zeiten von Heraclito und den Pythagoräern gelehret, auch wiederum lange nach diesen von Jordano Bruno in einem Buch *de immenso & innumerabil.* vorgetragen worden; zu Cartesii Zeiten aber war sie dermassen in Vergessenheit gerathen, daß er damit, als mit etwas neuem ein groß Aufsehen machte.¹

Zur Exemplifizierung der Remodellierung einer «uralten Lehre» in neuem Gewand, die als wertneutral dargestellt wird,² kommt Bruno erneut an der Spitze der neueren Philosophen zu stehen, die einen solchen Rückgriff – hier auf die Lehre der Pythagoreer – vollzogen und weiterentwickelt haben. Im Gegensatz dazu wird Descartes trotz seiner Erwähnung unter den Befürwortern des neuen Weltsystems im obigen Passus hier ausdrücklich als nicht dieser Tradition zugehörig angesehen.

Der scheinbare Widerspruch zwischen Walchs Befürwortung eines endlichen Weltbegriffs und der Bejahung des neuen Weltsystems in der Folge Kopernikus' löst sich jedoch auf, wenn er vor dem Hintergrund von Walchs Kritik am Cartesianismus betrachtet wird. Während er den naturphilosophischen Spekulationen der Renaissance Verständnis entgegenbringt und insbesondere den wissenschaftlichen Fortschritten Galileis Beifall zollt,³

¹ Ebd., Art. *Exterieur*, Sp. 859-862: 860. Walch beruft sich in diesem Zusammenhang auf P.-D. HUET, *Censura philosophiae Cartesianae*, Paris, 1689, Kap. 8, der mit Bayle die cartesische Wirbeltheorie auf Bruno zurückführt.

² «Auch in der Gelehrsamkeit wird man mancher Lehren überdrüssig, daß sie veralten müssen, und bey Seite gesetzt werden; wenn nun einer die Geschicklichkeit hat, diese veraltete Wahrheiten mit einer neuen und scheinbaren Manier wieder hervor zu suchen, so werden sie mit frolocken und jauchzen der gelehrten Welt, als neue Erfindungen angenommen» (ebd.).

³ Ebd., Art. *Welt-Gebäude*, Sp. 2878: «In der Römischen Kirche hält man mit grossen Eyffer darüber [d.h. das ptolemäische System], welches unter andern Galiläus erfahren. Denn da er durch seine Observationen in der Lehre des Copernici bekräftiget, und dabey noch auf die Erkenntnis gebracht worden, es wende sich die Sonne um ihren eignen Mittel-Punct herum, so hatte er in seinem Dialogo *de systemate mundi* nicht einmahl bekannt, daß ers mit Copernico hielte; gleichwohl mußte er darüber ins Gefängnis, und des Copernici neue Lehre wieder sein Gewissen öffentlich abschwören». Der Erfolg des ptolemäischen Systems wird auf dessen Sinnfälligkeit zurückgeführt (ebd.).

stößt Descartes' Anspruch einer metaphysischen Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihren mechanistischen Konsequenzen, die ein ganzheitliches Welt- und Menschenbild nicht mehr garantieren können, bei ihm auf Ablehnung.¹ Dem sich bewußt als Neuerer verstehenden Descartes setzt er daher wiederholt entgegen, daß es sich bei diesem oder jenem Aspekt seiner Philosophie – so z.B. dem Mechanizismus – um eine in der Geschichte der Philosophie altbekannte These handle.² Der Ausschluß Descartes' aus der Reihe derer, die sich auf die philosophische Tradition berufen, ist daher als folgerichtiger Ausdruck der walchischen Auffassung von Philosophie zu verstehen, deren Wirken sich im Rahmen der Auseinandersetzung sowohl mit der Tradition als auch mit dem zeitgenössischen Denken vollzieht.

Im von Lotter³ verfaßten biographischen *Anhang* zur zweiten Ausgabe des *Philosophischen Lexicons* von 1733 ist Campanella, Cardano, Cesalpino, Cremonini, Ficino, Patrizi, Giovanni Pico della Mirandola, Pomponazzi und Telesio, aber auch Ermolao Barbaro, Galilei und Machiavelli jeweils ein eigener Artikel gewidmet.⁴ Darüber hinaus kommen im Lexikon im Laufe der Darstellung der naturphilosophischen Lehren in historischer Abfolge in Artikeln wie *Bestie*, *Ebbe und Fluth*, *Feuer*, *Physic* oder *Sinnen* die naturphilosophischen Prinzipien der Philosophen der Renaissance zur Sprache. Als eigenständige Denker finden Cardano, Telesio und Patrizi Erwähnung:

Bernhardinus Telesius hat einen *commentarium de rerum natura iuxta principia propria* geschrieben, und darinnen das Feuer und die Erde zum Grund geleet, welches auch schon Parmenides soll gethan haben. Franciscus Patricius behielte diese Principia des Thelesii, und satzte noch hinzu das Licht, das Spatium und das Flüßige, oder *fluorem*. Hieronymus Cardanus hat zwar kein völliges physisches Systema geschrieben und sich vielmehr in besondern Materien aufgehalten; man siehet aber aus seinen Büchern *de subtilitate ac varietate rerum*, daß er die Luft, Wasser und Erde für Principien gehalten; das *ignem sublunarem* aber verlachtet.⁵

¹ Vgl. z.B. ebd., Art. *Freyheit zu gedencken*, Sp. 1016-1019 (dort auch eine Differenzierung zwischen Descartes und den Cartesianern); Art. *Seelen-Beschaffenheit*, Sp. 2276-2280.

² Ebd., Art. *Mechanismus*, Sp. 1742-1743: 1743: «Die mechanische Physic ist nicht gestern, oder ehgestern aufkommen, angesehen dieselbige schon in den ältesten Zeiten bekannt gewesen. [...] Es staffirte Cartesius die Lehre vom Mechanismus, welche sehr alt war, von neuem aus, und was er also sagte, war in der That nichts neues, wie sich viele fälschlich eingebildet».

³ Lotter ist auch Autor eines *De vita ac philosophia Bernardini Telesii commentarius*, Lipsiae, 1726, den er im Artikel *Telesio* anführt; vgl. *Anhang zum Philosophischen Lexico*, aaO. (wie S. 98, Anm. 2), Sp. 159-161: 161. Vgl. NOWICKI, *Bruno nel Settecento*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche» (Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli), LXXX, 1969, S. 199-230: 221, und L. FIRPO, aaO. (wie S. 92, Anm. 3), S. 125, die eine Ausgabe von 1733 zitieren.

⁴ Ficino wird außerdem im Artikel *Plato*, Patrizi im Artikel *Zoroaster* erwähnt.

⁵ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Physic*, Sp. 2002-2003. Vgl. für Patrizi ebd., Art. *Licht*, Sp. 1631.

Des weiteren wird Cardano unter den Kritikern der aristotelischen Elemententheorie angeführt sowie sein Begriff der Kälte als eines Entweichens der Wärme erwähnt.¹ Ebenso findet seine natürliche Erklärung der Erscheinung von Gespenstern als Ausdünstungen verfaulender Leichname, die auch von Vanini aufgegriffen wurde, Beachtung.²

Was Campanella betrifft, wird zum einen auf seine Erörterungen über den Ursprung von Ebbe und Flut als eine Wirkung der Erwärmung des Wassers durch die Sonne verwiesen.³ Zum andern kommt seine Theorie der sinnlichen Empfindung als eine dem cartesianischen Mechanizismus entgegengesetzte Lehre zur Sprache: «Denn Thomas Campanella hat vier Bücher *de sensu rerum & magia* geschrieben, worinnen er behaupten wollen, daß alle Dinge in der Welt eine Empfindung hätten».⁴ Darüber hinaus wird er unter den Philosophen angeführt, die den Tieren Vernunft zuschreiben.⁵ Eine Würdigung seiner *Civitas solis* als einer philosophischen Fabel in politischer Absicht findet man in den Artikeln *Fabel* und *Staats-Lehre*.⁶ Besondere Aufmerksamkeit wird vor allem dem *Atheismus triumphatus* gezollt. Im ausführlichen Artikel *Atheisterey* weist Walch ausdrücklich darauf hin, daß man bei der Lektüre von Schriften über besondere Aspekte des Atheismus Vorsicht walten lassen solle, da den Buchtiteln allein nicht zu trauen sei;

¹ Vgl. ebd., Art. *Feuer*, Sp. 952; Art. *Kälte*, Sp. 1532.

² Ebd., Art. *Gespenst*, Sp. 1294: «Die dritte Meynung von Gespenstern ist, daß sie nichts anders als die Ausdünstungen der verfaulenden Leichname wären, die sich zur Nacht-Zeit, wenn die Luft dicker, zusammen setzen, und die äusserliche Gestalt des verstorbenen Menschen fürstellten, auf welche Weise Cardanus *de subtilit. lib. 18.* Julius Cäsar Vaninus in *dialog. de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis dialog. 51. p. 370* [...] philosophiren».

³ Ebd., Art. *Ebbe und Fluth*, Sp. 589-590: «Isaac Vossius nimmt in seinem Buch *de motu marium & ventorum* sonderlich *cap. 11. 12. 13.* hierinnen seine Zuflucht zu der Sonnen, daß deren Hitze das Wasser von einander breite, [...] ist auch schon vorher von dem Thoma Campanella in *disquisition. physiologicis quaest. 20. art. 3.* weitläufftig ausgeführet worden». Die bisher und im folgenden angeführten Einträge zu Campanella bei Walch sind bei FIRPO, aaO., nicht verzeichnet.

⁴ Ebd., Art. *Sinnen*, Sp. 2372. Walch fährt fort: «Mersennus in dem *comment. in genesin* hat von diesem Werck geurtheilet, daß es des Feuers würdig sey, wovon man Cypriani *vitam Campanellae p. 58.* lesen kan».

⁵ Ebd., Art. *Bestie*, Sp. 224-237: 225-226: «Unter den neuern hat dieser Meynung Beyfall gegeben Rodericus de Arriaga [...] da er schreibt, es liesse sich schwer einbilden, daß die Bestien keine Vernunft haben solten, wohin auch die Gedancken des Thomä Campanellä *de sensu rerum lib. 2. cap. 23.* [...] gehen». Des weiteren wird u.a. auf Gassendi und Girolamo Rorario verwiesen. Walch unterscheidet zwischen Bestie und Tier, die in gesonderten Artikeln behandelt werden: während im Art. *Thier* (Sp. 2557-2565) die Natur des *animal* – Mensch und Tier – im Blickpunkt steht, behandelt der Art. *Bestie* die eigentliche Natur «eines unvernünftigen Thieres».

⁶ Vgl. ebd., Art. *Fabel*, Sp. 881; Art. *Staats-Lehre*, Sp. 2426; jeweils mit Verweis auf Morus' *Utopia* u. Bacons *Nova Atlantis*. Siehe auch eine kurze Angabe zur Gliederung der *Philosophia rationalis* ebd., Art. *Vernunft-Lehre*, Sp. 2673.

vorgeblich gegen den Atheismus gerichtete Schriften könnten gefährliches Gedankengut enthalten.¹ Unter diesen *scriptores specialissimi* werden Vanini und Campanella genannt. Im Gegensatz zu Daniel Georg Morhof, der Vaninis *De admirandis naturae arcanis* für gefährlicher als das *Amphitheatrum* hält,² ist Walch der Ansicht, daß auch das *Amphitheatrum* diskutable Passagen enthalte, die sich nur stilistisch, nicht aber inhaltlich von obigem Werk unterscheiden:

Dahin gehöret Julii Cäsaris Vanini *amphitheatrum providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos, & stoicos* 1615. welches Buch zwar einige vor nicht gefährlich ausgeben; wenn man aber die Sache genau einsiehet, so wird man doch hin und wieder anstößige Dinge antreffen, nur daß er es hier subtiler, als in seiner andern Schrift *de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* gemacht.³

Gegen den *Atheismus triumphatus* Campanellas macht Walch in der Folge Morhofs und anderer lediglich eine unzureichende Beantwortung der religionskritischen Argumente seitens des Autors – nicht jedoch die von Morhof unterstellte Abhängigkeit der Argumentationsstrategie von Vanini⁴ – geltend und hebt außerdem den zweifelhaften Ursprung der Aussage Morhofs, der Originaltitel habe *Atheismus triumphans* lauten sollen, hervor:

Von dem Thoma Campanella haben wir *atheismum triumphatum*, Rom 1631, Paris 1636. 4. darinnen allerdings Argumenten wieder die Religion fürkommen, die nicht gründlich beantwortet worden, s. Struven *acta litterar. fascicul. 2. cap. 2. p. 38. 96.*⁵ Es erinnert Campanella *de libris propriis cap. 4.* daß der Pabst Paulus der fünffte dem Buche diesen Titul gegeben,⁶ und setzet hinzu: *quem ego vocarem recognitio religionis, secundum omnes scientias contra antichristianismum Machiavellisticum.* Morhof *in polyh. t. 3. lib. 5. §. 9.* sagt, er habe es *atheismum triumphantem* nennen wollen; woher er aber dieses hat, sagt er nicht.⁷

¹ Vgl. ebd., Art. *Atheisterey*, Sp. 144.

² D. G. MORHOF, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus*, Aalen, 1970 [Repr. der Ausg. Lübeck, 1747⁴], I, VII, 17, S. 73: «*Amphitheatrum ejus sanum est, ac subtiliter pro animae immortalitate disputat*». Vgl. dagegen Morhofs Wertung des *De arcanis* als atheistische Schrift ebd., II, I, 4, S. 55-56.

³ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Atheisterey*, Sp. 144. Vgl. zur Rezeption des *Amphitheatrum* die bei F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento, con una appendice documentaria*, Pisa-Roma, 2005 («*Bruniana & Campanelliana*» - Supplementi - Studi, 7), S. 289, Anm. 1 angegebene Literatur.

⁴ Vgl. MORHOF, *Polyhistor*, aaO., II, I, 4, S. 56; III, v, 9, S. 531.

⁵ B. G. STRUVE, «*Acta litteraria ex manuscriptis eruta atque collecta*», fasc. 2, Ienae, apud I. Bielckium, 1705, S. 38-96.

⁶ Es handelt sich hingegen um Kap. 1, Art. 4. Dort erwähnt Campanella allerdings, daß Kaspar Schoppe ihm diesen Titel vorgeschlagen habe; vgl. *Syntagma* 2007, S. 56.

⁷ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Atheisterey*, Sp. 144. Vgl. MORHOF, *Polyhistor*, aaO., III, v, 9, S. 531; J. F. Budde, *Theses theologiae de atheismo et superstitione*, Traiecti ad Rhenum, 1737, S. 94.

Als einer der Gründe, die im Laufe des 17. Jahrhunderts zur Abwandlung des Titels in *Atheismus triumphans* und damit zur Unterstellung gottloser Absicht bei Abfassung des *Atheismus triumphatus* geführt haben mögen, kann – wie bereits hervorgehoben wurde¹ – das Mißverständnis des zweideutigen Titels *Triumphus atheismi* geltend gemacht werden, den Tobias Adami, der deutsche Herausgeber der Schriften Campanellas, in der *Praefatio ad philosophos Germaniae* nennt, die dem *Prodromus philosophiae instaurandae* (1617) vorangestellt ist.²

In seinen Ausführungen über die Seelenlehre und Pneumatologie im historischen Verlauf geht Walch u.a. auf Pythagoras, Platon und die Neuplatoniker sowie auf die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre und die bekannte Immortalitätskontroverse um Pomponazzi ein,³ wobei er zuweilen auch persönlich Stellung bezieht. In Bezug auf den Begriff der Weltseele bei Pythagoras gibt er außer den klassischen Quellen wie Cicero oder Diogenes Laërtius auch einen Passus Gassendis auf Deutsch wieder, demzufolge die Weltseele laut Pythagoras trotz ihrer ubiquitären Ausdehnung ihren Sitz in der Sonne habe, aus deren Strahlen die aus einer ätherischen Substanz bestehenden Seelen entstünden,⁴

¹ G. ERNST, *Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae di Tobia Adami*, «Bruniana & Campanelliana», x, 1, 2004, S. 119-147: 139, Anm. 12. Vgl. auch DIES., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, 1991, S. 91-95; DIES., *Introduzione*, in *Ateismo*, I, S. xxxviii.

² Vgl. *Ad Philosophos Germaniae Praefatio*, in *Prodromus*, S. 16 (auch in ERNST, *Figure*, aaO., S. 138). Dieser Titel mag auch dem Bonmot Hermann Conrings, das Werk sei besser als *Atheismus triumphans* zu bezeichnen, Vorschub geleistet haben. (Es sei vermerkt, daß auch Joseph Glanvils *Sadducismus triumphatus* (London, 1681) in der deutschen Übersetzung als *Sadducismus triumphans* oder *Vollkommener und klarer Beweis von Hexen und Gespenstern oder Geister-Erscheinungen* (Hamburg, 1701) erschienen ist). Daß der *Prodromus* bei J. H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 5, Halle-Leipzig, 1733, Art. *Campanella*, (Thomas), Sp. 451-453: 452 als *Prodromus Philosophiae restauratae* angeführt wird, kann als Indiz dafür gewertet werden, daß in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Erörterung der innovativen Elemente im Denken Campanellas einem vorwiegend restaurativen Verständnis seiner Anschauungen gewichen war. Vgl. dagegen J. F. BUDDÉ, *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum. Accedit dissertatio de haeresi Valentiniana*, Halae Saxonum, 1702¹, S. 251, der auf Campanellas Philosophie noch im Licht der Lektüre von dessen Schriften seitens Comenius' eingeht.

³ Vgl. für Pomponazzi WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Seelen-Unsterblichkeit*, Sp. 2304-2330: 2315 f.; Art. *Genius*, Sp. 1172; Art. *Wunder*, Sp. 2961.

⁴ P. GASSENDI, *Physica*, sect. III, membrum post., lib. III, cap. 1, in DERS., *Opera omnia in sex tomos divisa*, curante Nicolao Averanio, Bd. II, Florentiae, 1727, S. 207a: «[...] sic placuisse Pythagorae animam quidem mundi esse per Universum disseminatam, sed vim tamen ejus praecipuam ita residere in Sole, ut una cum radiis ipsius corporeis emanent in haec inferiora radii invisibiles, qui excepti corporibus particulares animae fiant». Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Seelen-Beschaffenheit*, Sp. 2266.

womit auch Marsilius Ficinus *de immortalitate animae* lib. 18. cap. 8. p. 397. übereinstimmt. Wenn er dergleichen würcklich statuïret, so kan man ihn von einem solchen Irrthum, der mit dem Spinozismo verknüpft ist, nicht gänzlich frey sprechen; nur gieng er darinnen ab, daß er Gott und die Materie von einander unterschieden hat.¹

Der kuriose Einwurf gegen Ficino – und dies trotz der ihm zugestandenen Unterscheidung zwischen Gott und Welt – wirft ein Licht auf die im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert geführten Debatten über den neuplatonischen Emanationsbegriff in Verbindung mit bestimmten Lehren der patristischen Theologie, die den Widerspruch zwischen konsequenter Emanationstheorie und *creatio ex nihilo* hervorheben.² Gleichzeitig wird jedoch die vermeintliche Aufhebung der Unterscheidung zwischen Gott und Welt in der Emanationstheorie unter dem Aspekt einer Affinität letzterer mit der Philosophie Spinozas interpretiert und deren pantheistische und atheistische Konsequenzen in den Mittelpunkt der Kritik gerückt. Die philosophiegeschichtlichen Ansätze des frühen 18. Jahrhunderts nehmen in der Folge – wie dies auch bei Budde oder Walch zu beobachten ist – auf jegliche Spielart des Substanzmonismus unter dem Begriff des Spinozismus, als Identifizierung von Gott und Natur schlechthin, Bezug.³ Hierbei steht die philosophiegeschichtliche Konzeption Walchs allerdings im Zeichen der impliziten hermeneutischen Priorität, einer theistischen Weltsicht in christlichem Sinne Nachdruck zu verleihen.

¹ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Seelen-Beschaffenheit*, Sp. 2266; vgl. M. FICINO, *Theologia Platonica, de immortalitate animorum*, in DERS., *Opera omnia*, Bd. I, Basileae, 1576 [Repr. Torino, 1983³], lib. XVIII, cap. VIII, S. 407.

² Bei Walch werden einige der neuplatonisch inspirierten Autoren, die «die Seele als ein Stück des göttlichen Wesens, als ein<en> Ausfluß aus demselbigen angesehen» haben und darüber hinaus «überhaupt einen Ausfluß aller Dinge aus dem Wesen Gottes statuieren», als Fanatiker bezeichnet, darunter auch Jakob Böhme und Pierre Poiret; Hintergrund der Lehre Böhmes sei allerdings der Spinozismus. Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Seelen-Beschaffenheit*, Sp. 2272-2276.

³ BUDDE, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halae Magdeburgicae (1701), 1706², S. 5: «Nos hic eam ipsius [Spinozae] designamus sententiam, qua Deum cum natura ipsa turpiter confundit»; IDEM, *Introductio*, aaO., S. 328 f.: «Etenim duplici modo concipi emanatio potest; vel ita ut quod emanat ab eo a quo emanat unam eandemque constituat essentiam, vel ita ut ab eo separetur: priori modo qui emanationem intelligunt, in magnum periculum Spinozismi sese coniungunt, ast qui posteriori modo eam capiunt, nihil mea opinione docent, quod reprehendi debeat». Bei WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Naturalismus*, Sp. 1860 wird unter den drei Varianten des Naturalismus (Pelagianismus, Deismus und Pantheismus) der dritte mit dem Spinozismus identifiziert: «Drittens bedeutet der Naturalismus auch noch denjenigen Irrthum, wenn man keinen andern Gott, als die Natur, oder dieses gantze erkennet, welches der Pantheismus, oder nach dem vornehmsten Werkzeug dieses aufgewärmten Irrthums der Spinozismus pflegt genennet zu werden». Vgl. ebd., Art. *Spinozismus*, Sp. 2404-2410: 2404, wo der Spinozismus als atheistische Annahme einer einzigen materiellen Substanz definiert wird.

Die Diskussion der aristotelischen Seelenlehre erfolgt anhand einer eingehenden Untersuchung von *De anima*. Hierbei steht die Kritik der aristotelischen Auffassung der Seele als einer nicht vom Körper abtrennbaren Entität im Vordergrund. Im Zuge der Kommentierung der einschlägigen Textstellen über die Verbindung zwischen Leib und Seele, deren Abstraktion und mangelnde Präzision beanstandet wird, macht Walch sich allerdings eines Zirkelschlusses schuldig: «Denn daß die Seele nicht nothwendig mit einem Leib dürffe verknüpffet seyn, erhellet ja aus ihrer Unsterblichkeit». ¹ Er setzt hier die Unsterblichkeit der Seele voraus – die es ja erst zu beweisen gälte –, um die aristotelische Ansicht zu widerlegen, insofern er es als erwiesen ansieht, daß die Seele Aristoteles zufolge sterblich sei.

Im Verlauf der Ausführungen über die Pneumatologie finden unterschiedliche Arten geistiger Substanzen wie Engel, Schutzengel, Dämonen, *spiritus familiares*, Gespenster oder Seelen nach dem Tode Erwähnung, deren jeweiliger Status philosophiegeschichtlich genauer erörtert wird. Die guten oder bösen Dämonen oder Genii, denen seit der Antike eine Vermittlerfunktion zwischen den Menschen und den Göttern zugeschrieben wurde, können auch den Charakter von Hausgeistern oder *spiritus familiares* annehmen. Unter den neueren Denkern, die einen solchen Genius ihr eigen nennen, werden Fazio Cardano sowie sein Sohn Girolamo angeführt, aus dessen *De varietate rerum* einige Passagen zitiert werden. ² Des weiteren kommt Campanella ausführlich zu Wort:

Der bekannte Thomas Campanella hat in seinen Büchern *de sensu rerum & magia lib. 3. cap. 10.* von sich bezeuget, wenn ihm etwas böses bevorstehe, so pflege er entweder wachend, oder schlaffend eine Stimme zu hören, die gantz deutlich zu ihm sage: Campanella, Campanella! bisweilen höre er auch andere Worte dabey, und ob er gleich gnau Achtung gäbe, so könne er doch nicht mercken, wer es sey: und gewiß, wo es kein Engel wäre, so müsse es wenigstens ein Dämon, oder ein Geist seyn, wie etwa dem Socrati einer beygestanden, oder auch der Affect dessen, so etwas böses bedeute, ³ *conf. Campanellä epistol. ad Casp. Scioppium in Struvens actis litterar. ex manuscript. edit. fascic. 2. p. 39.* ⁴ Aber es ist auch dieses eine Phantasie des Campanellä ge-

¹ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Seelen-Beschaffenheit*, Sp. 2268. Vgl. ebd., Art. *Seelen-Unsterblichkeit*, Sp. 2316 f.; Art. *Entelechie*, Sp. 740 f.

² Vgl. ebd., Art. *Genius*, Sp. 1170-1177: 1174; Art. *Entzückung*, Sp. 752; Art. *Schutz-Engel*, Sp. 2239; G. CARDANO, *De varietate rerum*, in IDEM, *Opera*, III, Lugduni, 1663, lib. XVI, Kap. 93, S. 320b, 334a; MORHOF, *Polyhistor*, aaO., II, II, 14, S. 240. Vgl. zu Fazios Hausgeistern neuerdings G. GIGLIONI, *Fazio and his demons. Girolamo Cardano and the art of storytelling and the science of witnessing*, «Bruniana & Campanelliana», XVI, 2010, S. 463-472.

³ *Sens. rer. 1620*, in *Op. lat.*, I, S. 235.

⁴ Es handelt sich um eine lateinische Version des ursprünglichen Widmungsschreibens an Kaspar Schoppe in italienischer Sprache, das Campanella dem *Ateismo trionfato* voranstellen wollte (zuerst veröffentlicht in G. ERNST, «*Oscurato è il secolo*». *Il Proemio allo Schoppe del ritrovato Ateismo trionfato italiano*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, S. 11-32; jetzt in *Lettere 2010*, Brief Nr. 21, S. 116-124), in den lateinischen Ausgaben jedoch in veränderter Form veröf-

wesen, der ohne dies in Aussinnung allerhand Chimären sehr glücklich war, doch verdient er deswegen unter den Atheisten oder Hexen-Meistern noch keinen Platz.¹

Die magischen Praktiken, die sich seit der Antike aufgrund der Unterscheidung zwischen guten und bösen Dämonen – welche dann mit dem aufkommenden Christentum in den Hintergrund trat – zur Theurgie und Goetie entwickelt hatten,² geben Walch Anlaß, sich ausgiebig mit den unterschiedlichen Typologien dieser Praktiken und deren vermeintlichen Wirkungen zu befassen. Zum einen werde die Einbildungskraft für hinreichend erklärt, eine Fernwirkung zu erzielen, zum anderen werden die Ausflüsse oder Strahlen der empfindenden und körperlichen Seele als wirkende Kraft betrachtet, zum dritten werde die Seele selbst durch einen ihr zugestandenen Ortswechsel für eine fernwirkende Kraft gehalten, welche letztere Ansichten u.a. Ficino, Pomponazzi und Paracelsus vertreten hätten.³

Die Autoren, die sich mit der theurgischen Wissenschaft beschäftigt haben, werden je nach deren Ursprung aus dem Heidentum – insbesondere der platonischen Philosophie –, der jüdischen Kabbala und dem Enthusiasmus in historischer Abfolge behandelt. Als Grund der 'Enthusiasterey' der *Platonici* wird «vornehmlich die falsche Lehre von den Dämonibus und Geniis» angesehen,⁴ der auch Marsilio Ficino gefolgt sei.⁵ Der Auffassung, daß (neu)platonische Topoi wie Läuterung und Aufstieg der Seele über die geistigen Hierarchien zu Gott, Vereinigung mit Gott usw. allein im uneigentlichen, metaphorischen Sinne zu verstehen seien, kann Walch allerdings nicht beipflichten; es sei ausreichend, z.B. «die rare Schrifft des Francisci Georgii Veneti *de harmonia mundi*» zu lesen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen.⁶ Unter den neueren Autoren der Theurgie, die im gleichnamigen Artikel verzeichnet sind, erscheint neben Johann Trithemius, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Valentin Weigel und John Dee auch

fentlichte. Es wurde erstmals von Struve 1705 herausgegeben. Vgl. *Lettere 2010*, Brief Nr. 26, S. 143-153; die angeführte Stelle auf S. 148.

¹ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Genius*, Sp. 1174 f.

² Vgl. ebd., Art. *Genius*, Sp. 1171.

³ Vgl. ebd., Art. *Beschwerung* [i.e. *Beschwörung*], Sp. 214; Art. *Einbildungs-Krafft*, Sp. 683.

⁴ Ebd., Art. *Enthusiasterey*, Sp. 742-747: 743 f.; dort auch eine Unterscheidung zwischen Enthusiast und Fanatiker.

⁵ «Gleiche Stelle [sc. eines Hexen-Meisters] hat Marsilius Ficinus erhalten, welcher, wie er ein grosser Liebhaber der Platonischen Philosophie war, also hat er auch insonderheit in *comment. ad Procli lib. 4. ennead.* 3. weisen wollen, wie man die Dämones sehen könnte»: ebd., Art. *Theurgie*, Sp. 2548-2557: 2552. Vgl. *Proclus de sacrificio, et magia interprete Marsilio Ficino Florentino*, in FICINO, *Opera omnia*, aaO., Bd. II, S. 1928 f.; zur Überlieferung, derzufolge Ficino in der Todesstunde seinem Freund Michele Mercato auf einem weißen Pferd erschienen sein soll, WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Gespensst*, Sp. 1289.

⁶ WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Theurgie*, Sp. 2552. Vgl. für Giorgio Veneto ebd., Art. *Music*, Sp. 1844.

[...] der Jordanus Brunus, der unter andern abentheurlichen Dingen noch viel Wesens von der Magie gemacht, wie man die Geister citiren und zwingen könne, daß sie einem verborgene Dinge entdecken und künftige vorher sagen müßten, welches man sonderlich aus seiner Schrifft *de monade, numero & figura* siehet [...].¹

Walch hält die Theurgie für eine «gottlose Sache», die auf dem Boden der irrigen Vorstellung der Seele als eines Teils des göttlichen Wesens erwachsen sei, «wobey denn die Verehrung der Götter und der guten Geister eine Abgötterey war, und überhaupt nichts, als abergläubische Dinge mit unterlieffen».² Dem ungeachtet werden verschiedene Läuterungsstrategien der Seele, von einem maßvollen Leben über sexuelle Abstinenz bis zur vegetarischen Ernährung, ebenso wie Beschwörungsriten in aller Ausführlichkeit dargestellt. Artikel wie *Beschwerung*, *Genius*, *Hexerey*, *Teuffel*, *Theurgie* oder *Zauberey* sind eindeutig in kritischer Absicht gegen den Aberglauben verfaßt, der, wie Walch zu betonen für notwendig erachtet, «nicht nur bey den Spaniern, Italiänern, sondern auch unter Deutschen angetroffen wird».³ In dieser Perspektive werden zahlreiche Schriften für und wider die Existenz des Teufels und der Hexen erörtert, wobei insbesondere auf Christian Thomasius' einschlägige Veröffentlichungen *De crimine magiae* (1701) und *De origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* (1712) Bezug genommen wird. Gleichwohl hält Walch fest: «Daß der Teuffel eine Macht habe, auch solche würcklich ausübe, ist eine Wahrheit, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen wird»,⁴ auch wenn es sich um eine eingeschränkte Macht handele. Er ist ebenfalls der Ansicht, «daß allerdings eine Hexerey sei, das ist, daß die Menschen überhaupt mit dem Satan ein Bündniß machen, vermöge dessen sich iene dem Teuffel als eigen übergeben».⁵ Obgleich er Fragen bezüglich der körperlichen Gestalt des Teufels (Hörner, Krallen) und 'hexenspezifischer' Tätigkeiten (Besenreiten zum Blocksberg u.ä.) als Altweibergeschwätz abtut und im Ausgang von den Wirkungen des Teufels auf seine wahrscheinliche Existenz schließt⁶ – mithin die Hölle als geistigen Ort erkennt –, geht er ausführlich auf die Möglichkeit eines (auch leiblichen) Bündnisses zwischen Mensch und Satan ein.⁷ Wesentlicher Grund seiner Beschäftigung mit dem Thema ist das Problem der historischen Glaubwürdigkeit: die historischen Berichte über Bündnisse

¹ Ebd., Art. *Theurgie*, Sp. 2554. Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1775), aaO., I, Art. *Gedächtnißkunst*, Sp. 1488; dort verweist Hennings in einer bibliographischen Addende auch auf Brunos *Ars memoriae*.

² WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Theurgie*, Sp. 2557.

³ Ebd., Art. *Beschreyen*, Sp. 211.

⁴ Ebd., Art. *Teuffel*, Sp. 2528-2539: 2536.

⁵ Ebd., Art. *Hexerey*, Sp. 1413-1448: 1437.

⁶ Vgl. ebd., Sp. 1417, 1444; Art. *Teuffel*, Sp. 2531.

⁷ Vgl. ebd., Art. *Hexerey*, Sp. 1415-1417, 1445-1447.

mit dem Teufel seien nicht grundsätzlich zu verwerfen, sondern anhand der Beschaffenheit der Zeugnisse und der historischen Umstände, d.h. aufgrund einer «rechtschaffenen Hermeneutic», auf ihren wahrscheinlichen, unwahrscheinlichen oder möglichen Gehalt hin zu überprüfen.¹ Hier lassen sich klare Konturen einer Entwicklung erkennen, die in der Folge die Wahrscheinlichkeit als spezifische Form historischer Erkenntnis methodisch nutzbar macht.²

Bei aller Skepsis und Kritik, die Walch gegenüber den in anekdotischer Abfolge angeführten historischen Erzählungen über wundersame Begebenheiten und phantastische Erfahrungen anbringt – die er häufig als Ausgeburten abenteuerlicher Phantasie und allzu starker Einbildungskraft wertet –, scheint er keineswegs gänzlich gegen 'abergläubische' oder vielleicht eher im Zeichen des 'historischen Glaubens' erfolgte Übernahmen früherer, aber auch zeitgenössischer Ereignisse gefeit zu sein, die ebenso außergewöhnlich anmuten wie diejenigen vergangener Jahrhunderte und Jahrtausende. So berichtet er von folgendem Ereignis, das sich Heiligabend 1715 in Jena zugetragen hatte. Ein Student und zwei Bauern begeben sich am späten Heiligabend bei bitterer Kälte in das Gartenhäuschen auf dem Weinberg eines Schneiders, um einen Schatz zu heben. Nach wiederholten Beschwörungsformeln und -riten fallen alle drei in tiefen Schlaf. Am Morgen des ersten Weihnachtstages werden sie gefunden; der Student, übersät mit roten Flecken und Blasen, ist noch am Leben, während die beiden Bauern verschieden sind. Die Toten werden in der Folge von drei Personen bewacht. Nach Erscheinung eines Gespenstes fallen auch die drei Bewacher in tiefen Schlaf. Am Morgen des zweiten Weihnachtstages werden sie aufgefunden und zunächst für tot befunden; zwei der Bewacher können wiederbelebt werden, während der dritte tatsächlich gestorben ist. Im Anschluß entspinnt sich eine Debatte für und wider die natürliche oder teuflische Ursache der Tragödie, die sich in zahlreichen, von Walch angeführten, Schriften niederschlägt. Eine Untersuchung der zuständigen Gerichtsbehörden beschied am Ende nach einstimmigem Urteil der drei oberen Fakultäten der Universität Leipzig, daß es sich um natürlichen Tod durch Kohlenmonoxidvergiftung aufgrund des Holzkohlefeuers handeln müsse. Ein Urteil, dem Walch im Anschluß u.a. an Thomasius implizit beipflichtet.³

¹ Vgl. ebd., Sp. 1437 (hier eine kurze Kasistik zu den Methoden historischer Erkenntnis; ein vernünftiger Zweifel an den historischen Zeugnissen oder Umständen eines Ereignisses komme nicht einer Verneinung des Ereignisses gleich); 1444 («[...] so haben wir doch eine Entdeckung der historischen Wahrheit, folglich sind gewisse Kennzeichen vorhanden, dadurch wir prüfen können, ob etwas historisch wahr, oder falsch ist.»; Art. *Teuffel*, Sp. 2530, 2539.

² Vgl. ebd., Art. *Wahrscheinlichkeit*, Sp. 2821-2838, insbesondere 2826-2833 zur historischen und hermeneutischen Wahrscheinlichkeit.

³ Vgl. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), aaO., Art. *Zauberey*, Sp. 2991-3011: 3009-3011.

Wie aus den Erörterungen über die Philosophie der Renaissance und nicht zuletzt über Magie und Hexenwesen im *Philosophischen Lexicon* hervorgeht, sind die Grenzen zwischen einem frühneuzeitlichen, oft als 'vorwissenschaftlich' gebrandmarkten Weltbild und einer neuzeitlichen, sich als 'wissenschaftlich' begreifenden Anschauung durchaus fließend. Während die Aufklärung mit ihrer Kritik am Aberglauben einerseits erste Erfolge verzeichnen kann – 1728 findet der letzte Hexenprozeß in Preußen statt –, scheint andererseits gerade das Selbstverständnis Walchs als eines Vertreters kritisch-rationaler Gesinnung einem tieferen Verständnis der Philosophie der Renaissance entgegenzustehen. Der Kampf gegen den Obskurantismus vorangehender Jahrhunderte wird teilweise zum zweiseitigen Interpretationsprinzip, dem zufolge z.B. 'zukunftsweisende' Aristotelismuskritik gewissen neuplatonisch inspirierten, 'enthusiastischen' oder allerorts vermuteten 'magischen' Theorien entgegengesetzt wird, wodurch letztere als überholt und nicht mehr nachvollziehbar ausgewiesen werden. Gleichwohl ist ein Nebeneinander widersprüchlicher Tendenzen bei gleichzeitig konvergierender Zielsetzung – die im Fall der Aufklärung zu einer politisch konsequenten Gesellschaftsform geführt hat – ein Phänomen, das sicher nicht nur für die Aufklärung kennzeichnend ist. Allein eine philosophiegeschichtliche Auffassung von Aufklärung, die sich weder in die fortschrittsgläubige Geisteshaltung eines 'vorher' und 'nachher' noch in das rigide Schema eines Vernunftbegriffs als Prinzip der «zersetzenden Rationalität» und Funktion des Totalitarismus¹ zwängen läßt, kann in der Lage sein, einem historischen sowie aktuellen Nebeneinander von Vernunft (Aufklärung) und Aberglauben in seinen vielfältigen Varianten Rechnung zu tragen.

¹ M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), in ADORNO, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt a.M., 1997, S. 22, 41.

TRA ERMETISMO ED ERESIA:
IL PARADOXE CONTRE LES LETTRES
DI OPSIMATHES
(LIONE 1545-1546)

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

SUMMARY

Scholars have long discussed Opsimathes *Paradoxe contre les lettres*, a work published by Jean de Tournes at Lyon in 1545. By way of denouncing the vanity of letters and of writing itself, Opsimathes translates and paraphrases letters of famous men of letters, including two by Anton Francesco Doni and one by Annibal Caro, which had then just been published. The author also draws from Aretino. Attributed to Ortensio Lando, Maurice Scève and even Rabelais, this work, which is often read alongside the famous *Cymbalum Mundi* of Bonaventure Des Périers, contains radical religious ideas and seems to be influenced by the thought of Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.

IL *Paradoxe contre les lettres* di Opsimathes, un'edizione di fatto anonima, senza colophon, dediche, privilegi, e alcuna forma di paratesto, pubblicata da Jean de Tournes nel 1545 o nella primavera del 1546,¹ è stata esaminata contemporaneamente, ma a reciproca insaputa, nei primi anni Duemila, da Anthony Caswell² e Michèle Clément, la quale fornisce un'edizione commentata del testo.³ L'opera in esame sembra, peraltro, essere sfuggita in Francia a ogni forma di censura, pur veicolando, a nostro avviso, sotto la superficie di una prosa agile e talora giocosa, e dietro una veste editoria-

s.adornibraccesi@tin.it.

¹ Si presenta come un opuscolo di sole 32 pagine, di cui l'ultima bianca, stampato in 8° e in caratteri italici. Si veda A. CARTIER, *Bibliographie des éditions des De Tournes imprimeurs lyonnais* [...], Genève, Slatkine (1 ed. Paris, 1938), 2 tomi, n. 13, p. 198.

² A. CASWELL, *Le Paradoxe contre les lettres est-il un autre pamphlet de Thomas?* in *Le Cymbalum mundi. Actes du Colloque de Rome (3-6 Novembre 2000) édités par F. Giaccone*, Genève, Droz, 2003, pp. 533-562, in particolare p. 535; IDEM, *La réédition du Paradoxe contre les lettres*, in *Le Cymbalum*, cit., pp. 563-564, in particolare p. 563.

³ M. CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe contre les lettres*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXV, 2003, pp. 97-124, in particolare pp. 107-124; EADEM, *La rhétorique paradoxale à Lyon. Maurice Scève et l'anonyme Paradoxe contre les lettres (1545)*, in *Lyon et l'illustration de la langue française à la Renaissance*, Lyon, ENS, 2003, pp. 451-461, in particolare p. 458. Una versione digitalizzata del *Paradoxe*, nella edizione di Jean de Tournes, 1545, è disponibile sotto <http://books.google.it>.

le estremamente discreta, contenuti religiosamente eversivi.¹ Secondo Caswell, che ha studiato il *Paradoxe* ponendolo a confronto con il *Cymbalum mundi*, attribuito a Bonaventure des Périers, i due scritti sono complementari, trattando entrambi il tema della vanità, il primo della parola, e il secondo della scrittura.² Anche il *Cymbalum*, condannato nel 1538 come *pernicieux*, prima del richiamo di Francesco I, del resto, non era apparso ai teologi della Sorbona contenere particolari eresie.³

Anthony Caswell, convinto che il *pamphlet* sia impregnato di cultura italiana, almeno nella sua prima parte, ne attribuisce la paternità a Ortensio Lando,⁴ mentre la Clément lo ascrive alla penna di Maurice Scève.⁵ Entrambi gli studiosi accostano questo testo al *Tiers livre* di Rabelais, il quale, secondo Caswell, addirittura lo citerebbe nel prologo.⁶ Prima di procedere a eventuali identificazioni dell'autore che si cela dietro lo pseudonimo di Opsimathes, occorre però anticipare come il *Paradoxe* sia soprattutto il brillante *collage* di traduzioni o citazioni di lettere, allora già edite, di celebri autori italiani: Pietro Aretino, Anton Francesco Doni e Annibal Caro.⁷ Inoltre, anche dopo avere escluso, in base a un confronto testuale, che il *Paradoxe* sia una parafrasi del terzo dei *Paradossi* di Ortensio Lando,⁸ occorre stabilire se alcuni passi scritti da Opsimathes derivino direttamente dalle pagine di Lando, come ritengono sia Anthony Caswell,⁹ che Michèle Clément,¹⁰ o non riflettano, piuttosto, le inclinazioni religiose espresse da Cornelio Agrippa di Nettesheim nel suo *De incertitudine et vanitate scientiarum*, un'opera edita già nel 1530 e ampiamente utilizzata da Lando.¹¹

¹ Rinvio a S. ADORNI BRACCESI, «Nostre Foy»: spiritualismo e paradosso in alcune edizioni di *Jean I de Tournes (1544-1546)*, in *Itinerari del sapere dallo Stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento*, Atti del Convegno, Villa Basilica, 25-27 aprile 2009, a cura di Igor Melani, «Actum Luce», XL, 2011, pp. 379-411, in particolare, pp. 399-411.

² «...car si le premier prend pour thème la parole et la vanité de la parole, le deuxième a pour thème l'écrit et la vanité de l'écriture» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., pp. 534-535).

³ F. HIGMAN, *Le Cymbalum mundi et la censure*, in *Le Cymbalum mundi*, cit., pp. 71-76, in particolare p. 71.

⁴ Si veda CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 534 e IDEM, *La réédition du Paradoxe*, cit., pp. 563-564, dove ribadisce la propria attribuzione a Lando, contro l'opinione della Clément.

⁵ CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., pp. 93-105.

⁶ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 537; CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 98, e EADEM, *La rhétorique paradoxale*, cit., p. 453. Si veda anche B. RENNER, «Ni l'un ni l'autre et tous deux à la fois: le paradoxe ménippéen inversé dans le Tiers livre de Rabelais», «Romanic Revue», 97, 2, 2006, pp. 153-168 e in particolare p. 153, e A. STECZOWICZ, «Doctrine moult paradoxale et nouvelle»: Linguistic and Medical Innovation in Rabelais Tiers Livre, «French Studies», LXI, 4, 2007, pp. 424-433, in particolare pp. 427-428.

⁷ Si veda ADORNI-BRACCESI, «Nostre foy», cit., pp. 402-404.

⁸ Ivi, p. 458. Si veda di contro O. LANDO, *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di A. Corsaro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 101-114 (Meglio è d'esser ignorante che dotto), in particolare p. 101.

⁹ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., pp. 544-545.

¹⁰ CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., pp. 116, 122.

¹¹ Si veda ADORNI BRACCESI, «Nostre foy», cit., pp. 406-407 e *infra* p. 460, nota 9.

Il *Paradoxe* si presenta come una lettera nella quale Opsimathes, «colui che apprende tardi» o, per Orazio e Cicerone, «un pedante scioccamente fiero della sua semi-scienza»,¹ scrive all'amico Philomusard, l'«amante delle lettere»,² pseudonimo dietro il quale si potrebbe celare, fra le varie ipotesi formulate da Caswell, Antoine du Moulin.³ Insignito della carica di *valet de chambre* di Margherita di Navarra, già dal 1536 e, di fatto, per molti anni suo segretario, il letterato collaborava allora stabilmente e intensamente con Jean I de Tournes e ne guidava le scelte editoriali, orientandole anche verso il recupero delle discipline occulte.⁴ «Empoisonné par l'évangélisme», come altri seguaci del poeta Clément Marot, fra i quali Bonaventure des Périers – afferma Eugénie Droz – il Du Moulin era versato nelle lettere italiane.⁵

Il contenuto del *Paradoxe*, secondo Caswell, può essere così riassunto: la professione delle lettere è solo calamità, vanità e miseria, e noi staremmo meglio se fossimo ignoranti e la scrittura non esistesse.⁶ Opsimathes, egli osserva, scandisce i propri argomenti in quattro parti, alle quali aggiunge una introduzione e una conclusione. In particolare nella introduzione, verosimilmente uno scritto originale, il brillante libellista riprende la discussione, avviata la sera precedente, con Philomusard e si propone

que de monstrier par vifz argumentz et naturelz, que (selon nostre premier propos) il n'est calamité entre les mortelz si grande, que la science de quelque art, que ce soit, et sur tout celle des lettres.⁷

Da ora in avanti il tema della «miseria del sapere», messo in evidenza da Caswell⁸, si alterna e si sovrappone nel testo a quello del «biasimo delle lettere»,⁹ un termine, «le lettere», che – precisa a sua volta Michèle Clément – assume successivamente nel testo il significato di letteratura, scrittura, anche nel senso di stampa, e pratica epistolare.¹⁰ Nella prima parte del *Paradoxe* Opsimathes affronta specificamente, secondo Caswell, il tema della «follia

¹ «“Celui qui apprend tard” ou pour Horace et Cicéron “un pédant sottement fier de sa demi-science”» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 540); «Celui qui est devenu sage sur le tard ou le demi-savant» (CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 99).

² «Opsimathes à son Philomusard» (OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 3).

³ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., pp. 540-541.

⁴ A. CARTIER-A. CHENEVIÈRE, *Antoine du Moulin, valet de chambre de la Reine de Navarre*, I, *Notice biographique*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», II, 1895, pp. 469-490, in particolare pp. 471, 477-479, 489. Si veda anche ADORNI-BRACCESI, «Nostre Foy», cit., pp. 383-384.

⁵ E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Genève, Slatkine, III, 1974, 76. Si veda inoltre ADORNI-BRACCESI, «Nostre foy», cit., p. 393.

⁶ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 537.

⁷ Caswell rinvia a OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 3-5, in particolare p. 4 (*Le Paradoxe*, cit., p. 537).

⁸ «Misère du sçavoir» (OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 7). Si veda A. CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 537.

⁹ «Un blâme des lettres» (CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 97).

¹⁰ Ivi, p. 99.

dei pedanti e professori delle Muse»,¹ soggetto caro anche a Pietro Aretino. Queste pagine contengono infatti, come lo studioso fa osservare, quasi una parafrasi, non priva di citazioni originali, di alcuni passi della celebre lettera, detta oggi «il sogno di Parnaso», scritta dall'Aretino a Gianiacopo Lionardi, il 6 dicembre 1537.² Anche la Clément, da parte sua, coglie nel testo di Opsimathes una precisa citazione dalla stessa lettera.³ Nella seconda parte del *Paradoxe*, che verte sull'«origine della poesia e della musica»,⁴ Caswell rinviene la traduzione francese sostanzialmente fedele, ma caratterizzata da alcune interpolazioni e, talora, da giuochi di parole o commentari ironici, di una lettera di Anton Francesco Doni, stampata per la prima volta nel 1544.⁵ Quasi un trattatello e priva di dedicatario, tale lettera venne scritta da Piacenza il 19 novembre 1543,⁶ col titolo «A poeti e musici», il quale potrebbe echeggiare i versi «Pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas», tratti dall'*Ars poetica* di Orazio,⁷ opera ben nota, come vedremo, al Doni.⁸

Anche due capitoli del *De vanitate*, dedicati rispettivamente al tema della poesia e della musica, che leggeremo nella efficace traduzione italiana di Ludovico Domenichi (1547),⁹ sembrano costituire una fonte, non solo indiretta, dell'autore del *Paradoxe*. Da un confronto fra alcuni brani rispet-

¹ «Première partie (OPSIMATHES, *Paradoxe* cit., pp. 5-7): la folie des Pédants et professeurs des Muses» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 537). Egli si riferisce in particolare alla «lunatique des Pedantz et Professeurs des Muses» (OPSIMATHES, *Paradoxe* cit., p. 5).

² Si veda CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., pp. 545-546 («Le rêve de Parnasse»), dove rinvia a P. ARETINO, *Lettere. Il primo e il secondo libro*, a cura di F. Flora, con note storiche di A. del Vita, Milano, Mondadori, 1960, pp. 348-354 (Al signor Gianiapoco Lionardi, di Vinezia, il 6 dicembre 1537), in particolare p. 354. Si veda inoltre C. CAIRNS, *Pietro Aretino and the Republic of Venice. Research on Aretino and his circle in Venice (1527-1556)*, Firenze, Olschki, 1985, pp. 231-249 (*The dream of Parnassus, Aretino's heritage and the Poligrafi*).

³ CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 98.

⁴ «Deuxième partie: l'origine de la musique et de la poésie» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit. p. 537); Caswell si riferisce a OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 7-12.

⁵ Si veda CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., pp. 546-547 [“A Poeti et Musici”]. Lo studioso utilizza A. F. DONI, *Lettere [...]. Con alcune lettere nuovamente alla fine aggiunte*, Girolamo Scotto, in Vinegia, 1545, pp. LXXV-LXXIIV.

⁶ Si veda A. F. DONI, *Tre libri di lettere del Doni. E i termini della lingua toscana*, Venezia, Francesco Marcolino, 1552, pp. 120-124 (A Poeti et Musici, di Piacenza, alli xix di Novembre 1543, il Doni). L'edizione consultata (Biblioteca di Stato di Lucca, segn. B. t. d. 24) è priva del frontespizio.

⁷ ORAZIO, *Ars poet.*, vv. 9-10.

⁸ Anche Opsimathes cita il verso di Orazio «Pictoribus atque poetis» (OPSIMATHES, *Paradoxe*, p. 8). Sulla fortuna di questo detto oraziano fra il XIII e il XVI secolo, si veda A. CHASTEL, *Fables, formes, figures*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 363-376 (*Le dictum Horatii Quidlibet audendi potestas et les artistes [XIII^e-XVI^e siècle]*).

⁹ H. CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di T. Provvidera, Torino, Arago, 2004. Ci si riferisce ai capitoli IV (*Della poesia*), ivi, pp. 47-62 e XVII (*Della musica*), ivi, pp. 97-107. La prima edizione dell'opera (*De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio*) uscì a Anversa nel 1530 presso l'editore Johannes Grapheus, mentre la traduzione del Domenichi risale al 1547 (ivi, pp. XI-XII, *Nota editoriale*).

tivamente di Opsimathes, del Doni e di Agrippa, sotto riportati e messi a confronto, emerge infatti come il brillante libellista, allorché traduce il Doni, si appropri anche di un passo originale di Agrippa, relativo all'affinità fra poesia e pazzia, che il «poligrafo» fiorentino aveva inserito nel proprio testo. Quando poi intende sottolineare la funzione profetico/oracolare della poesia e, non meno, la forte comunanza di quest'ultima con la musica, Opsimathes si pone in sintonia col pensiero dell'autore tedesco, in un passo originale che va ben al di là della propria efficace traduzione del Doni.

Opsimathes	Anton Francesco Doni	H. C. Agrippa von Nettesheim
Platon et Democrite disoient que les Poëtes sont grandz et fameux par nature, et non par art. Mais ce risard de Philosophe nous faict bien apres nostre reste, quand il dict: Alors sont vrays Poëtes, quand ilz deviennent folz. ¹	Ben diceva Platone e Democrito che i poeti son grandi e famosi per natura e non per arte. Ma e mi dà bene il mio resto quando ei disse: all'hora son veri poeti, quando impazzano. ⁵	Ma appresso gli antichi Romani ancora pubblicamente la poesia fu tenuta in disonore et in modo tale che, col testimonio di Gellio e di Catone, chi studiava in quella era chiamato pubblico assassino. ⁷
Je te laisse donc à penser, s'il eust admené Aule Gele, et Caton pour tesmoins allegantz que ceulx qui s'enveloppoient aux Poesies, estoient de tous communement reputez et appelez meschantz, et mauvais hommes. ²	Et forse che non tolse i testimoni Gelio e Catone, che coloro, i quali, s'invilupavano in poesie erano chiamati uomini malvagi. ⁶	Parlo di quella [musica] che consiste nell'armonia delle voci e de i suoni, non quella che chiamano di versi, di rime e di finzioni di versi, ch'è poesia, la quale, come dice Alfarabio, è portata non tanto da speculazione o ragione, quanto da furore di pazzia (della quale abbiamo parlato di sopra). ⁸
Et trouvoy que les Muses et la Musique venoient ensemble de la Musardie de ma dame Poësie, tant qu'il semble que l'une soit faicte pour l'autre et qu'il soit vray. ³		
Te voyla doncques la Poesie et la Musique mariez ensemble. ⁴		

¹ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 9. La fonte è individuata da Michèle Clément nel commento di Pomponio Porfirione dell'*Ars poetica* di Orazio (*Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 112, nota).

² OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 10.

³ Ivi, p. 8. Il passo è originale.

⁴ Ivi, p. 8, 9. Il passo è originale.

⁵ DONI, *Tre libri di lettere*, cit., p. 121.

⁶ Ivi, p. 122.

⁷ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., p. 50.

⁸ Ivi, p. 97.

Voy tu pas que Joseph dict que Moyse eschappé des mains de Pharaon rendit graces à Dieu en vers examètres? En oultre David chantoit il pas ses Pseaulmes en vers de trois et de cinq piedz?¹

Mais pour retourner mus-
er plus avant Lactance et
Horace dient ques les Ora-
cles respondoient en vers,²
qui est assés suffisante
preuve pour testifier, que
par les Muses, ces Dyables
de Dieux, nous amusoient.³

Eccomi Giosepho dice che
Mosé disse in verso hessa-
metro ringratiando Iddio
dell'uscire delle man di
Pharaone et molti danno
l'honore a gli Hebrei di
questa professione e alle-
gano Davitte haver fatto
versi di tre piedi et di cin-
que.⁴

Lattantio e Horatio dicono
che gli Oracoli rispondeva-
no in versi.⁵

Meritamente dunque De-
mocrito non la chiamò ar-
te ma pazzia. Et è sentenza
di Platone che uomo
d'ingegno indarno picchia
alle porte dei poeti.⁶

Son però alcuni venuti a
tanto furore di pazzia, i
quali credono ch'ella ab-
bia in sé [la poesia] certe
sorti di divinità, perché al-
tra volta i demonii rispon-
devano con versi poetici;
per questo chiamano quei
profeti e poeti ispirati dal-
lo Spirito divino et usano
i versi de poeti per oracoli
a indovinare [...]. La quale
superstizione oggidì è tra-
passata alle Sacre Lettere
et a versetti de salmi non
senza consentimento di
molti maestri della nostra
religione.⁷

La terza parte del *Paradoxe*, dove Opsimathes tratta de «le guerre dei letterati e le disgrazie degli scrittori»,⁸ contiene la traduzione di un'altra, nota lettera del Doni, quella indirizzata da Venezia, il 19 aprile 1544, ad Alessandro Giovio, nipote del più famoso Paolo, anch'essa stampata, per la prima volta, nel 1544.⁹ Quest'ultimo scritto costituisce, come mette in evidenza Antonio Corsaro, la prima testimonianza relativa alla ricezione dei *Paradossi* di

¹ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 8. Michèle Clément indica come fonte *Le antichità ebraiche* di Flavio Giuseppe (*Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 111).

² OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 8. Anche qui si tratta di una citazione dall'*Ars poetica* (v. 404) di Orazio (CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 111, nota).

³ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 9. Caswell definisce «addition lucianesque» questo passaggio originale (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 546).

⁴ DONI, *Tre libri di lettere*, cit., I, p. 121.

⁵ *Ibidem*.

⁶ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., p. 52. Per le fonti di questo passo, fra le quali l'*Ars poetica* di Orazio, si veda ivi nota.

⁷ Ivi, p. 49.

⁸ «Troisième partie: les guerres des lettrés et les malheurs des écrivains» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 537). L'A. si riferisce a OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 12-17.

⁹ DONI, *Tre libri di lettere*, cit., 1552, pp. 225-227 (*Al Reverendo abbate, il Signor Alessandro Giovio, di Vinegia, alli XIX d'aprile 1544, il Doni*). Si veda ADORNI-BRACCESI, «*Nostre foy*», cit., p. 403. Per la traduzione, che inizia con le parole «mais pour maintenir...», e si conclude con «apprins lettre quelconque», si veda OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 13-15.

Ortensio Lando¹ e, forse non casualmente, Opsimathes inizia la traduzione della lettera del Doni proprio a partire dal passaggio dove si avverte l'eco di Lando:

mais pour maintenir et prouver par mon escrire, que la lettre n'a esté trouvée sinon pour avoir moyen de chasser et éviter le sommeil l'esté, et arracher l'esguillon aux Cousins et Cygalles, qui sont si fascheux au moys d'Aoust.²

Nella quarta parte, la più estesa dell'intero testo, Opsimathes mostra, secondo Caswell, come sia «meglio vivere senza lettere e senza scrittura»: ³ nella conclusione paradossale, il libellista esorta non di meno l'amico Philomusard a non cessare di scrivergli, non avendo l'animo del riformatore. ⁴ Di fatto, sia la quarta parte, sia la conclusione del *Paradoxe* consistono, prevalentemente, nella traduzione, complessivamente assai fedele, di una lettera di Annibal Caro, indirizzata a Marcantonio Piccolomini, dalla Serra San Quirico, senza data, ma nel 1541; lo scritto, fino dalle prime righe, si presenta come un'ampia trattazione de «la miseria dello scrivere», e Doni, poi, nella *Libreria*, la avrebbe considerata «divina». ⁵

L'originalità del *Paradoxe* consiste proprio nella scelta oculata delle fonti e nelle peculiarità della loro traduzione da parte di un autore che manipola i testi altrui, in modo da renderli idonei ad esprimere le proprie opinioni. Queste ultime emergono, in modo incisivo, proprio in quei passi, di nuovo conio e di varia estensione, interpolati nelle traduzioni di Anton Francesco Doni e Annibal Caro. Opsimathes vi inserisce messaggi religiosamente eversivi che, almeno in parte, può condividere con Ortensio Lando, ma che, certo, non rinviene nelle sue fonti più dirette. Si rende così oggi necessaria una rilettura dell'intero *Paradoxe*, volta a individuare gli obiettivi precisi che il letterato, deciso a celarsi dietro la maschera di Opsimathes, intende effettivamente raggiungere. Una lettura che sia attenta ai temi utopici presenti

¹ Si veda LANDO, *Paradossi*, cit., pp. 11-12.

² Si veda OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 13. Per i riferimenti a Ortensio Lando si veda ADORNI-BRACCESI, «*Nostre foy*», cit., p. 403. Caswell utilizza proprio questo passaggio della lettera del Doni per ribadire, contro l'opinione della Clément, la propria attribuzione del *Paradoxe* a Lando (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 547 e IDEM, *La Réédition*, cit., p. 564).

³ «Quatrième partie: mieux vivre sans lettre et sans écriture» (CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 547). Egli si riferisce a OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 18-29.

⁴ «Conclusion paradoxale: saint Jérôme loue les "idiots" (les ignorants), saint Paul blâme les lettres, mais ne cessez, cher ami, de m'écrire, car je n'ai pas l'âme d'un réformateur» (CASWELL *Le Paradoxe*, cit., p. 538). L'A. si riferisce a OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 29-31.

⁵ A. CARO, *Lettere familiari, edizione critica con introduzione e note* di A. Greco, Firenze, Le Monnier, 1952, I (dicembre 1531-giugno 1546), pp. 220-228. Questa lettera, pubblicata nel 1542 dagli eredi di Manuzio nella raccolta delle *Lettere volgari* [...] in diverse materie, proviene dall'ambiente di corte e delle accademie (M. C. FIGORILLI, «Meglio ignorante che dotto». *L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 79-80); per la lettura dell'intero testo si veda ivi, pp. 79-84.

nella traduzione della lettera di Caro,¹ i quali sfuggono a Caswell, come pure alla Clément. Quest'ultima rileva invece opportunamente l'interesse di Opsimathes per l'esercizio dell'arte della memoria, preferita alla scrittura, e, non meno, quello rivolto a una esoterica trasmissione orale del sapere.² Temi questi che ben si inseriscono nel contesto delle edizioni di Jean I de Tournes, le cui scelte editoriali, ricordiamolo, alla metà degli anni Quaranta erano connotate non solo dalle inclinazioni religiose proprie dell'*entourage* di Margherita di Navarra, ma altrettanto dagli interessi per le scienze occulte coltivati da Antoine du Moulin.

Soprattutto si rende oggi necessario porre in evidenza tutta la portata potenzialmente eversiva del *pamphlet*, nel quale Opsimathes, procedendo da una lode dell'ignoranza, formulata in termini marcatamente religiosi, approda addirittura al biasimo della scrittura, nel significato di Scrittura, un biasimo di stampo decisamente ereticale, che Caswell vede intriso di «humour noir» e «ironie irrévérencieuse»,³ e che la Clément ignora del tutto.⁴ Opsimathes esprime le proprie valutazioni di lode o biasimo in passi che risultano, a tutt'oggi, del tutto originali, come, per esempio, nel seguente, che conclude la traduzione della seconda lettera del Doni e introduce quella della lettera del Caro:

Il me doibt assez bastamment suffire, sans me tempester l'entendement d'ailleurs, d'avoir esté si malheureux d'avoir apprins lettre quelconque. Non que pour pour mon dire autoriser je me vueille fier seulement à adjourner en ta presence David pour te dire: *Quia non cognovi litteraturam* et que par ce tesmoignage de Dieu parlant par sa bouche il die les ignorantz entrer en la sapience de Dieu.⁵

Sia Anthony Caswell che Michèle Clément rilevano opportunamente come la citazione biblica contenuta nel brano precedente compaia negli scritti di Ortensio Lando e, in particolare, nel terzo *Paradosso*:

ma più d'ogn'altro, il profeta David parmi aver mostrato il gran bene che dall'essere ignorante ne risulta, così ne' suoi divini versi dicendo: "Quoniam non cognovi litteraturam introibo in potentias Domini, memorabor iustitiae tuae solius":⁶ cioè, perché non ho saputo lettere, goderò delle grandezze de Iddio, ricordevole della sua giustizia.⁷

¹ FIGORILLI, «Meglio ignorante che dotto». *L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, cit., p. 81: «Giulio Ferroni ha sottolineato [in uno scritto inedito reso noto dalla Figorilli] come nella lettera del Caro la condanna della "scrittura" si dia attraverso una creazione utopica, che non nasce però da un'autentica istanza di rinnovamento sociale».

² Si veda CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 117.

³ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 542. Si veda anche *infra*, nota 67.

⁴ CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 100: «l'auteur du *Paradoxe* ne prend pas parti dans les querelles théologiques de son temps, car il ne fait qu'effleurer le problème de la foi vers la fin de la lettre».

⁵ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 15.

⁶ *Psalm.* 70-15.16.

⁷ LANDO, *I paradossi*, cit., f. B7, p. 102. Caswell ritrova l'espressione anche nell'inedito *Dialogo* del Lando, scritto probabilmente nel 1541 (A. CORSARO, *Il dialogo di Ortensio Lando Contra*

Il tema della lode dell'ignoranza viene riproposto da Opsimathes in un altro passo originale, il quale interrompe la traduzione quasi letterale della lettera del Caro:

Et pour ce ne te fault esbahir si Sainct Hierosme a dict, que les idiocitz et ignorants ravissent les Cieulx, et nous avec nos lettres allons le plus souvent contre le bas.¹

Anche la citazione scritturale contenuta in questo brano compare nel terzo dei *Paradossi*, peraltro correttamente attribuita da Ortensio Lando a Agostino, e non a san Girolamo: «Sovenga loro il detto di Aurelio Agostino: “Lie-vansi gli indotti e rubbano il cielo, e noi con le dottrine nostre siamo sommersi nel profondo”²», come mettono in evidenza Caswell e la Clément.³

Già in precedenza Enrico Cornelio Agrippa, nel *De vanitate*, aveva affermato: «Questo conobbe Agostino, esclamando quel detto di Paolo: “Gli ignoranti si levano e prendono il regno del cielo, e noi con la scienza nostra ruiniamo all'inferno”». ⁴ Nella traduzione del Domenichi l'autore tedesco conclude il periodo affermando che «se fosse lecito confessare il vero, tanto è pericolosa e instabile la disciplina di tutte le scienze ch'egli è molto più sicuro l'essere ignorante che sapere», ⁵ un'espressione che, fatta propria da Lando, dà persino il titolo al terzo dei suoi *Paradossi*.⁶

Ortensio Lando e Anton Francesco Doni, due letterati della cerchia di Pietro Aretino, condividevano, secondo Paul Grendler, non solo le forme di dissenso religioso, difficilmente classificabili, ma anche le inquietudini sociali e politiche, riconducibili al pensiero di Cornelio Agrippa di Nettesheim, teologo, medico, giurista di Colonia, dedito alle scienze occulte.⁷ Anche nel *Pa-*

gli uomini letterati (*Una tarda restituzione*), «Studi e problemi di critica testuale», 39, 1989, pp. 91-131, in particolare, pp. 105-131 (O. LANDO, *Dialogo di M. Filalete Cittadino di Utopia Contra gli uomini letterati*), p. 127. Si veda CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 544. Si veda anche CLÉMENT, *Maurice Scève*, cit., p. 116.

¹ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 29.

² AGOSTINO, *Confess.*, VIII, 8.

³ LANDO, *I Paradossi*, cit., f. 16v, p. 114. Poco prima Lando aveva affermato: «Meglio è adunque d'essere ignorante che dotto; meglio è odiare le lettere che amarle» (ivi, f. C5r-v, p. 114). CASWELL, *Le Paradoxe* cit., pp. 544, rinviene nel *Dialogo* inedito del Lando la stessa citazione, peraltro debitamente attribuita a Agostino (CORSARO, *Il dialogo di Ortensio Lando*, cit., pp. 126-127). Si veda anche CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., p. 122.

⁴ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., p. 29. Si veda anche LANDO, *Paradossi*, cit., f. Cv, p. 114.

⁵ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 29-30. Per asserzioni di identico tenore l'opera venne condannata dai teologi di Lovanio nel 1530 (*Elenco delle asserzioni del De vanitate condannate dai teologi di Lovanio [1530]*, pp. 529-535).

⁶ «Meglio è adunque d'essere ignorante che dotto; meglio è odiare le lettere che amarle» (O. LANDO, *I Paradossi*, cit., f. C5r-v, p. 114).

⁷ P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World [1530-1560]*. Anton Francesco Doni, Niccolò Franco and Ortensio Lando, Madison, Milwaukee and London, The University of Wisconsin Press,

radoxe sembra avvertibile un'eco del pensiero di questo autore proprio nel passo già citato: «il die les ignorants entrer en la sapience de Dieu»,¹ passo con il quale Opsimathes riassume le conclusioni della celebre *Digressione in lode dell'asino*, un capitolo conclusivo e fondamentale del *De vanitate*:²

costui [un certo astutissimo eretico et essercitatissimo nelle lettere] domandato dapoi da gli amici in che modo egli aveva ceduto all'idiota, avendo fatto resistenza a tanti dottissimi vescovi, rispose ch'ai vescovi facilmente aveva dato parole per parole, ma che non avea potuto resistere all'uomo idiota, il quale non parlava per sapienza umana, ma per spirito di Dio.³

Opsimathes, in un altro passo originale, cita san Paolo, «ce grand docteur des gentz»:

Brief quand je t'en aurois dict tout ce, que l'on t'en pourroit dire, il te debvra suffire, que ce grand Docteur des gentz disant: «LITERA AUTEM OCCIDIT»⁴ te monstre assés pour la conclusion qu'elles sont dangereuses pour ceulx, qui trop y versent.⁵

Questo celebre passo paolino, *litera autem occidit*, era già allora stato citato da Lando, come fa osservare Caswell, ma, sottolineamolo, solo nell'inedito *Dialogo contra gli uomini letterati* del 1541.⁶ Prima di procedere a esaminare altri aspetti specificamente religiosi del *Paradoxe*, è opportuno quindi riflettere sulla possibilità che sia Ortensio Lando sia Opsimathes citassero questi passi scritturali perché, complessivamente, condividevano, in materia di fede, le convinzioni di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim. Al centro del pensiero di questo autore sta infatti, come rileva Paola Zambelli, «l'istanza erasmiana sulla rilevanza universale della meditazione teologica e sulla competenza dell'uomo comune, che avrebbe animato appunto i riformatori radicali», fra i quali, Sebastian Franck, un autore, come vedremo, sensibile ai temi spirituali cari a Agrippa.⁷ Nei suoi scritti, sottolinea ancora la Zambelli, il maestro di Colonia non solo si mantenne sempre fedele a questo principio, ma abbracciò quello ancor più significativo dell'«interpretazione spiritualistica della Scrittura».⁸

1969, pp. 158-161. Si veda inoltre FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., in particolare pp. 5-104 (Capitolo I. *I testi: forme e temi*). Su Agrippa si veda, per brevità, M. VALENTE, *Agrippa of Nettesheim*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W. Hanegraaff et alii, I, Leiden, Brill, 2005, pp. 4-8.

¹ Si veda *supra*, p. 465.

² H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 512-513 (capitolo 102).

³ Ivi, p. 513.

⁴ 2 Cor. 3, 6.

⁵ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 29-30.

⁶ «Non si legge ancora che "litera occidit et scientia inflat"?» (CORSARO, *Il dialogo di Ortensio*, cit., p. 127). Si veda CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 544.

⁷ Biblioteca della Scuola Normale Superiore Pisa (BSNSP), Misc. Kristeller, dattiloscritto segn. Z 23, P. ZAMBELLI, *Magia e riforma radicale in Agrippa di Nettesheim*, 1974, p. 11 e EADEM, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 36, 1976, pp. 69-103, in particolare p. 76.

⁸ ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., pp. 77-78.

Secondo la stessa interprete, inoltre, «la ben nota critica alle arti e alle scienze», che scaturisce da una personalissima riflessione di Agrippa su alcuni temi paolini, coniugata con la «acquisizione della critica erasmiana del testo, degli estensori, e dei traduttori della Scrittura», procede nei suoi scritti in parallelo proprio con «uno sviluppo coerente del *tòpos litera occidit*». ¹

Procedendo da una lode dell'ignoranza, formulata come abbiamo visto in termini marcatamente religiosi, Opsimathes perviene quindi a formulare, in modo complementare, una parallela condanna della pratica dello scrivere definita come *pernicie*, un vocabolo che, se per la prima volta – come afferma Michèle Clément – si ritrova qui, poco dopo, nel 1548, compare in una lettera dedicatoria di Antoine du Moulin a un'altra edizione di Jean I de Tournes; il vocabolo, assai più tardi, è rinvenibile negli scritti di Maurice Scève. ² Riferendosi alla scrittura come tecnica dello scrivere, in un passo originale Opsimathes afferma infatti: «Adam ne l'apprint oncques en Paradis terrestre et toutesfois il y eut entière congnoissance du bien et du mal». ³ Egli riprende questo concetto nel brano seguente, anch'esso apparentemente originale, dove condanna ancora una volta la scrittura, considerandola come cosa non proveniente da Dio, ma, implicitamente, solo invenzione umana

Or voy maintenant de quel genre elle sera. Car encor apres que Dieu se fut vengé de luy, qu'il l'eust osté de ce lieu de volupté, faict tributaire à la mort, rendu subgect à toutes calamitez humaines, si ne luy voulut il tant de mal de luy bailler la notice des lettres, à luy, qui eut la congnyon de toutes choses: veu que, tant qu'il vesquit en ce val de misere, il ne vit, ny leut oncques escripture. ⁴

Queste affermazioni consentono a Opsimathes di intessere, nei passi successivi, un lungo elogio dell'arte della memoria ricorrendo ancora alla citata lettera del Caro, ⁵ per approdare, infine, in un altro passo originale, a una radicale svalutazione degli sforzi umani per raggiungere il sapere, nel quale l'autore sembra condividere ancora una volta le opinioni di Cornelio Agrippa:

Car tant plus nous estudions, plus nous croist le vouloir et le desir d'estudier. Et par ainsy en desirant tousjours de plus sçavoir et tousjours estre de plus en plus affamez de sçavoir, nous monstre certainement que pour estude, qu'on face, nous ne sçavons rien, ou bien peu. ⁶

¹ Ivi, p. 77.

² CLÉMENT, *Maurice Scève et le Paradoxe*, cit., pp. 101, 117, 124. Il vocabolo veniva usato nel 1548 da Antoine du Moulin nella epistola che introduce la sua traduzione al trattato di JOHANNES AB INDAGINE, *Introductiones [...] in chyromantiam*, pubblicata da Jean I de Tournes (ivi, p. 101).

³ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 17.

⁴ Ivi, p. 17.

⁵ CARO, *Lettere familiari*, cit., pp. 221-223.

⁶ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., pp. 22-23. Si confronti il testo sopra riportato con questo passo di Agrippa: «tanto è difficile, per non dire impossibile, la cognizione di tutte le scienze, che tutta la vita manca a gli uomini prima che perfettamente investigar si possa una minima ragione di una sola disciplina» (H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., p. 30).

Con apparente levità Opsimathes prosegue affermando:

C'est à sçavoir que ce presque rien que nous pouvons sçavoir, nous le sçavons, (comme les aveugles nez l'adresse des chemins) plus par pratique, que par vraye science, hors mis de la foy (diras tu).¹

Subito dopo il libellista aggiunge: «Par la quelle, à propos, tu te pourras ici deffendre contre moy, et dire que Dieu donna sa Loy à Moïse escripte en tables, ouy», ma, come fa subito osservare a Philomusard: «mais aussi par sa permission il les brisa, voulant demonstrier qu'il la falloit avoir en la mémoire, et non par escript». ² In tal modo Opsimathes, procedendo dalla netta condanna delle «lettere», intese addirittura come Scrittura, non esita a divulgare uno spunto religiosamente eversivo, contenuto nel brano successivo:

Et Iesus Christ mesmes en l'Evangile dit à ses Apostres «allez et preschez» et ne dict point: «allez, et écrivez mon Evangile, comme s'il vouloit qu'on l'eust escript au cueur prevoyant desja les diverses et dangereuses opinions que la lettre des malingz et mal entendantz nous a causées, tellement, que de tant d'Evangelistes l'Esglise n'en a receu, ny approuvez que quatre pour non donner occasion a tant d'espritz volantz, et cerveaulx legiers de se perdre». ³

Egli, in forma lieve, giocosa, non arretra davanti alla possibilità di presentare la Scrittura addirittura come una fonte potenziale di eresie, «en des termes propres à faire se retourner dans leur tombe Béda et Duchesne», sottolinea opportunamente Caswell. ⁴ Questo tema proprio dello spiritualismo più radicale circola ampiamente nel *De vanitate*, tanto da motivare nel 1530 la precoce condanna dell'opera da parte dei teologi di Lovanio ⁵ e da suscitare, sul fronte opposto, più tardi, anche l'indignazione di Calvino. ⁶ Per usare le parole stesse di Maria Cristina Figorilli, che si riferisce peraltro al solo contesto letterario italiano, dal quale, come sappiamo, Opsimathes desume le sue fonti, possiamo sottolineare come, anche nel *Paradoxe*, «l'architetto per il 'biasimo della scrittura' [sia] la *declamatio* di Agrippa, con la sua svalutazione radicale e aggressiva del sapere umano». ⁷

Il messaggio religioso contenuto nel *Paradoxe*, là dove Opsimathes con-

¹ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 23. Si veda anche A. CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 542.

² OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 23.

³ *Ibidem*.

⁴ CASWELL, *Le Paradoxe*, cit., p. 542.

⁵ «Quasi innuat scripturam sacram una cum aliis scientiis humanis esse ambiguum, incertam, et periculo plenam, nisi accedat verbum Dei» (H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 529-535 [Elenco delle asserzioni del *De vanitate* condannate dai teologi di Lovanio (1530)], in particolare p. 534).

⁶ «Chacun sçait qu'Agrippa, Villeneuve, Dolet, et leurs semblables ont tousjours orgueilleusement contenné l'Evangile» (J. CALVIN, *Des scandales*, édition critique par Olivier Fatio, avec la collaboration de C. Rapin, Genève, Droz, 1984, pp. 136-137).

⁷ FIGORILLI, «Meglio ignorante che dotto», cit., p. 75.

trappone lo spirito alla lettera della Scrittura, si ritrova in Sebastian Franck, un riformatore radicale tedesco che, nei suoi scritti religiosi, aveva tratto precocemente (1534) ispirazione dal *De vanitate* di Agrippa.¹ A questo proposito, Opsimathes, allorché scrive, riferendosi alla parola divina

comme s'il vouloit qu'on l'eust escript au cueur prevoyant desja les diverses et dange-reuses opinions que la lettre des malingz et mal entendantz nous a causées,

sembra citare alla lettera due passi tratti dal quarto dei *Kronbüchlein* di Sebastian Franck, *Encomium*, che consiste in una originale parafrasi della *Digressione in lode dell'asino* di Agrippa.² Opsimathes ritiene inoltre, come ricordiamo, che Adamo, nel Paradiso terrestre, dove pure ebbe «la cognition de toutes choses», non apprendesse in alcun modo a scrivere; egli suggerisce addirittura che Dio, dopo essersi «vendicato» di lui, gli risparmiasse, si direbbe per pietà, «la notice des lettres», che sono pura invenzione umana, come è agevole desumere.³ In questo passo, che sopra è riportato per intero,⁴ Opsimathes sembra fare proprio un altro concetto dello stesso Franck, espresso questa volta nel terzo dei suoi *Kronbüchlein*, un breve scritto il cui titolo potrebbe tradursi come *Dell'albero della conoscenza del bene e del male*.⁵ Qui, come nell'*Encomium*, Franck condanna decisamente la scrittura, non solo come atto dello scrivere, ma anche come Scrittura,⁶ al pari del suo

¹ Si veda, per esempio, S. FRANCK, *Die vier Kronbüchlein*, herg. von Peter Klaus Knauer, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bern-Berlin-Frankfurt a. M.-New York-Paris-Wien, Lang, 1992, pp. 187-225 (III, *Von dem Bawm des wissens gûts und boessess[...]*), in particolare pp. 221, 227-260 (IV, *Encomium: Ein Lob des Thorechten Götlichen Worts[...]*), in particolare pp. 237, 242, 244. Su questa opera, indicata come *Die vier Kronenbüchlein*, si veda C. DEJEUNG, Sebastian Franck, in *Bibliotheca Dissidentium [...]*, édité par A. Séguenny, en collaboration avec I. Backus et J. Rott, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1986, VII, pp. 39-119, in particolare pp. 78-79, con l'avvertenza che la descrizione dei testi non corrisponde fedelmente ai loro contenuti. Su Sebastian Franck, caposcuola del nicodemismo, si veda ancora C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 500*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 125-158 (*Sebastian Franck o la libertà interiore*). Si veda inoltre A. SÉGUENNY, *Les spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, in *Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia*, Baden-Baden et Bouxwiller, Koerner, 2000, VIII, pp. 129-282 (Chap. IV, *Sebastian Franck: l'homme et ses idées*), in particolare pp. 189-196 (8, *Le savoir humain, la connaissance de la Nature*), dove l'A. mette in evidenza la derivazione del pensiero di Franck nel *Kronbüchlein* dal *De Vanitate* di Agrippa.

² «Gottes Wort [...] sonderlich aber in aller gelassenen menschen hertz / als ain siegel getruckt» e ancora «Aber [...] auss dem missuerstant und brauch der selben fliessen her alle ketzereien/ aberglauben/ Secten / und superstitionen» (S. FRANCK, *Von dem Bawm*, cit., pp. 244, 257).

³ OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 17.

⁴ Si veda *supra*, p. 467.

⁵ «Dann were die Schriftt und so vil Kunst zur sâligkait von nöten gewesen / so het sie Gott von Anfang erschaffen/ und auff den Platz gethan/[...]. Weil sie aber etwan von menschen erfunden sindt/ und noch täglich erfunden werdenn...» (S. FRANCK, *Von dem Bawm*, cit., in particolare p. 221).

⁶ «Die Schriftt an jr selbs ain Gaistloss bild / und ain tödtender büchstab» (ivi, p. 246).

maestro, Enrico Cornelio Agrippa,¹ e contrappone a questo autentico «papierenden Papst» lo spirito della parola di Dio.² Il fatto che Franck scrivesse in tedesco fa certo da ostacolo alla ipotesi che l'autore del *Paradoxe* avesse letto e citasse alla lettera gli scritti menzionati in precedenza, e, di contro, un breve accenno di Opsimathes alla Germania, pur in un passo originale, non basta per affermare che, di questa terra, egli padroneggiasse la lingua.³ Indubbiamente però i due autori condividevano la medesima nicodemitica e eversiva sensibilità religiosa.

Le indagini sopra i contenuti del *Paradoxe* e l'identità del suo autore, che si cela dietro lo pseudonimo di Opsimathes, sono, come abbiamo visto, appena avviate. Anthony Caswell e Michèle Clément hanno individuato «un reticolo culturale ben definito», quello che potremmo indicare, in forma riduttiva, dei «poligrafi» italiani, dal quale Opsimathes desume alcuni temi letterari, come, per esempio, quello della pazzia dei letterati, e il «biasimo della scrittura», presenti già nel *De vanitate* di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim. Di questo autore, molto apprezzato, come sappiamo, da Anton Francesco Doni e Ortensio Lando, in particolare, egli sembra condividere soprattutto, a nostro avviso, alcuni temi marcatamente religiosi.

Non è questa la sede per riprendere il doveroso confronto avviato da Anthony Caswell fra il *Cymbalum* e il *Paradoxe*, due testi che, a breve distanza di anni, e con forti affinità di ispirazione, trattano, a suo avviso, il tema della vanità, rispettivamente della parola e della scrittura. Pertanto, dopo la lettura qui avviata del *Paradoxe*, e l'individuazione nel testo di precisi topoi, che caratterizzano il pensiero religioso di Agrippa, l'ipotesi suggerita, a suo tempo, da Jean Wirth,⁴ quella cioè di identificare Trigabus, un personaggio centrale del *Cymbalum*, proprio con l'Agrippa Arrigo che, a proprio dire, «sprezza, sa, non sa, piange, ride, si coruccia, perseguita, e riprende ogni cosa»,⁵ potrebbe fornire una nuova chiave di lettura della effettiva complementarità dei due enigmatici libelli.

¹ Per esempio nel passo seguente: «Das Wort / hailthumb / geist / schwert / Christus / liecht. Die Schrift ain Monstrantz / flaisch / schaid / kripp / und latern des Worts» (ivi, p. 247).

² «Vor allem kämpfte Franck gegen den "papierenden Papst" der Schriftautorität» (F. W. BAUTZ, *Sebastian Franck*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag, Traugott Bautz, 1990, Band II, Spalten 82-85, http://www.bautz.de/bbkl/f/franck_seb.shtml).

³ «et depuis continuez par les [...] Pelerins en Allemagne» (OPSIMATHES, *Paradoxe*, cit., p. 11).

⁴ Si veda J. WIRTH, *Compte rendu de W. BOERNER, Das Cymbalum Mundi des Bonaventure des Périers. Eine Satire auf die Redepraxis im Zeitalter der Glaubenspaltung*, München, Fink, 1980, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1982, pp. 191-194. L'identificazione è stata riproposta, con qualche riserva, anche da Max Gauna (B. DES PÉRIERS, *Cymbalum Mundi*, éd. critique par M. Gauna, Paris, Champion, 2000, pp. 67-77 [*Dialogue II*], in particolare p. 67 nota) e da Frank Lestringant (*L'espace du Cymbalum mundi* in *Le Cymbalum mundi*, cit., pp. 237-256, in particolare p. 249).

⁵ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine*, cit., p. 10.

6

PARADOXE
CONTRE
LES LET-
TRES.



A LYON,
Par Iean de Tournes.
1545.

AUTOBIOGRAFIA DI UN VISIONARIO

JOHN DEE E EDWARD KELLEY

NEL RACCONTO DI FRANCESCO PUCCI

GIORGIO CARAVALE

SUMMARY

In the 1580s, a group of Italian Jesuits working closely with the papal nuncio Alberto Bolognetti launched a massive campaign to return the populations of Cracow and Prague to Catholicism. This article discusses this phenomenon by taking the Italian heretic Francesco Pucci as a case study. After having spent a few years at Lyon, the Florentine heretic decided to leave Italy in search of the 'divine truth'. His long religious pilgrimage across Europe took him from Paris to London and from Basel to Cracow and Prague. Two Englishmen played a major role in Pucci's five-year process of reconciliation with Catholicism: the astrologer John Dee and the magician and charlatan Edward Kelley, both of whom Pucci met in Cracow in the early 1580s. A hitherto unknown account of this encounter, written by Pucci himself, is being published here for the first time.

QUANDO Pucci arrivò a Cracovia nel novembre del 1583 era un uomo nel pieno della sua crisi religiosa. Aveva lasciato la sua amata Firenze vent'anni prima, nel 1563, per dedicarsi ad attività commerciali e mercantili a Lione, ma solo alla fine del decennio aveva deciso di recidere definitivamente il suo legame con la penisola italiana e iniziare una lunga peregrinazione in giro per l'Europa alla ricerca della 'verità divina'. Dopo aver brevemente aderito al protestantesimo sulla scia del massacro di san Bartolomeo, una volta aperti gli occhi sulla scarsa «carità e lealtà» dei calvinisti si era allontanato anche da loro, arrivando presto a vestire i panni di uno dei più agguerriti nemici della Riforma europea. La sua ostilità nei confronti dei protestanti affondava le radici in una concezione teologica radicalmente opposta a quella riformata, trovava la sua ragion d'essere in dottrine che Pucci era venuto gradualmente elaborando sin dagli anni della sua formazione intellettuale: quella fede, intrisa di ideali umanistici, in una salvezza universale dei credenti, coltivata a partire dalle giovanili frequentazioni degli ambienti neoplatonici dell'Accademia fiorentina, muoveva in una direzione radicalmente opposta a quella tracciata dalla dottrina protestante della predestinazione. L'idea centrale intorno a cui ruotava il suo pensiero teologico era che sin dalla nascita, persino prima della nascita, sin dall'utero ma-

giorgiocaravale@libero.it

terno, gli uomini posseggono una naturale predisposizione nei confronti di Dio. Pucci infatti scriveva di una fede naturale innata in ogni uomo, grazie alla quale esso è reso partecipe dell'efficacia del beneficio di Cristo (ovvero del sacrificio che Cristo ha fatto per l'intera umanità morendo in croce) ed è perciò destinato alla salvezza eterna. La salvezza eterna era dunque, secondo il fiorentino, il dono offerto da Dio all'intera umanità, un dono che gli uomini avrebbero potuto perdere solo con un cattivo uso della ragione.¹ Tali dottrine fecero di lui un terribile nemico delle Chiese riformate, trasformando la sua peregrinazione attraverso le principali città europee, da Londra a Oxford, da Parigi a Basilea, da Cracovia e Praga, in una perpetua disputa contro i principali esponenti della Riforma europea: accadde in Inghilterra nei primi anni settanta contro i rappresentanti della Chiesa francese di Londra; a Basilea nella seconda metà del decennio, dove dovette affrontare, seppur a distanza, l'ostilità di Johann Jakob Grynaeus e Nicolò Balbani, e accadde di nuovo a Londra all'inizio degli anni ottanta, e ancora in Sassonia pochi anni dopo. Ma quelle idee lo resero anche un temibile eretico agli occhi della Chiesa cattolica: è sufficiente ricordare la negazione, da parte del fiorentino, del ruolo delle buone opere, o del battesimo e degli altri sacramenti, nel cammino che conduce l'uomo al raggiungimento della salvezza eterna per comprendere per quali motivi Roma guardò presto a Francesco Pucci come a un nemico da cui guardarsi con attenzione. La pubblicazione nei primissimi mesi del 1580 della sua prima opera a stampa, *l'Informatione della religione christiana*,² fu accolta in effetti dalle autorità cattoliche con grande allarme. Lo stratagemma del falso luogo di stampa e quello dell'anonimia non risparmiarono a quel libretto le censure di un'efficiente macchina inquisitoriale. Nel giro di pochi mesi, centinaia di copie furono sequestrate nei porti italiani all'arrivo delle navi giunte dall'Inghilterra cariche di volumi (il volume era stato stampato a Londra da John Wolfe), in una capillare operazione di controllo doganale che ha lasciato sopravvivere una sola copia del libro.³ Il violento attacco alla gerarchia ecclesiastica e l'aspra invettiva antipapale contenute in quelle pagine non potevano passare inosservate: le posizioni espresse nel volume furono duramente stigmatizzate dalle autorità cattoliche anche se il suo autore continuava, per il momento indisturbato, la sua avventura in terra inglese. Quel libretto, però, pur animato da un'evidente vena antiromana, conteneva *in nuce* – in modo solo apparentemente paradossale – al-

¹ Per uno sguardo sintetico e generale del pensiero teologico di Pucci sono ancora valide le pagine di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992 (1 ed. 1939), p. 360 sgg.

² Firenze [falso luogo di stampa], 1580.

³ Per un'analisi dell'opera e delle sue vicende censorie mi permetto di rinviare al mio *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011.

cune delle ragioni del suo prossimo ritorno alla fede cattolica: in quelle pagine appariva, infatti, la prima matura formulazione di una concezione messianico-millenarista che nell'arco di pochi anni, al termine di un sofferto travaglio personale, avrebbe finito per ricondurlo all'ovile. In quell'anonima *Informatione della religione christiana* Pucci aveva annunciato che «il Messia» sarebbe presto venuto a «rinovare il secolo, et a soccorrere, con braccio potente, a' suoi divoti»; in base a «testimonianze profetiche et apostoliche», a suo avviso difficilmente contestabili (la Chiesa romana sarebbe dovuta infatti «durare 1260 anni da che il christianesimo era publicato al mondo»), il fiorentino aveva affermato con sicurezza che «conve[niva] aspettarlo» proprio «in quest'anni dal 1580 al 1590».¹ Prendendo come termine *a quo* la «conversione di Costantino il Grande, quando il mondo romano si tramutò in mondo cristiano»² (ovvero l'«anno 325 in circa che la fu fondata da Costantino»),³ con un rapido calcolo il fiorentino prevedeva che «il fine suo sarebbe molto vicino».⁴ Anche dopo aver lasciato l'Inghilterra, Pucci avrebbe continuato a coltivare le sue utopie chiliastiche e millenaristiche. Giunto a Cracovia, due anni dopo, avrebbe fatto circolare un perduto trattato, intitolato *De Bibliis occlusis, deque Elia qui ea aperturus est*, in cui, ripetendo la profezia dei «1260 anni» già formulata nelle pagine dell'*Informatione*, avrebbe annunciato, sulla scia del capitolo xi dell'*Apocalisse*, l'arrivo di «due testimoni» («divinos illos duos homines») che avrebbero portato al mondo intero la buona novella dell'avvento di una nuova era.⁵ Gli incontri fatti in quei due anni però avevano fatto mutare profondamente le sue prospettive di uomo di fede, inducendolo a guardare a Roma con occhi diversi. Ad Anversa, la frequentazione dei circoli della cosiddetta *Familia charitatis* aveva probabilmente insinuato per la prima volta nel suo animo l'idea che si potesse essere cattolici pur criticando (o disprezzando) i vertici della Chiesa romana: Pucci ebbe probabilmente la possibilità di condividere le posizioni di un Plantin o di un Arias Montano riguardo alla superiorità del cattolicesimo sul protestantesimo, ascoltando con interesse le discussioni che si svolgevano in quegli ambienti sul ruolo che la religione di Roma avrebbe potuto ricoprire per sanare le divisioni e gli scontri religiosi che dividevano le Fiandre.⁶ E fu in quei mesi e in quegli ambienti che con tutta probabilità egli conobbe l'umanista olandese Giusto Lip-

¹ PUCCI, *Informatione della religione christiana*, pp. 170-171.

² PUCCI, *L'efficacia salvifica del Cristo*, a cura di G. Isozio, prodromo di E. De Mas, Tirrenia, Edizioni del Cerro, 1991, p. 60.

³ PUCCI, *Informatione della religione christiana*, p. 170.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Lettera di Fausto Sozzini a Matteo Radecke a Danzica, Cracovia, 8 gennaio 1586, in F. PUCCI, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, 2 voll., Firenze, Olshki, 1955-1957, II, pp. 172-179, in partic. p. 177.

⁶ Per queste posizioni riferite a Plantin cfr. A. HAMILTON, *The Family of Love*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 66.

sio, il quale proprio dall'incontro con la *Familia charitatis* avrebbe tratto alimento per perfezionare la propria conversione al cattolicesimo.¹ In Sassonia, poi, dove si fermò per qualche mese, muovendosi sulla rotta Anversa-Cracovia, l'esperienza del contatto diretto e quotidiano con luterani e calvinisti confermò e rafforzò il giudizio negativo sulla dottrina protestante maturato negli anni precedenti: «Li ho appreso per esperienza – avrebbe scritto di lì a poco – quello che avevo compreso da molto tempo attraverso lo studio delle Scritture divine e umane, ovvero la debolezza dei fondamenti delle dottrine di Lutero, di Calvino e degli altri, i quali in questi nostri miseri tempi si sono vantati d'essere profeti di Dio e riformatori della Chiesa, e l'hanno stranamente trasformata e divisa».² Insomma, quando nel novembre 1583 approdò a Cracovia, Pucci era molto più vicino al cattolicesimo di quanto non fosse al momento del suo secondo soggiorno inglese: l'idea di una conversione e di un ritorno all'ovile iniziava a fare breccia nel suo animo. Un contributo in questa direzione venne anche dall'indefessa attività di conversione e proselitismo che i padri gesuiti svolgevano ormai da qualche anno in città. La capitale polacca era allora una delle città più tolleranti del mondo cristiano occidentale. La frammentazione politica, il potere e l'indipendenza di una nobiltà gelosa delle proprie prerogative, la profonda influenza dell'umanesimo erasmiano ne avevano fatto un luogo di tolleranza e convivenza religiosa. D'altra parte, la compresenza di luterani, calvinisti, ortodossi, antitrinitari, anabattisti, ebrei e musulmani in un paese a maggioranza cattolica (il regno di Stefano Bathory era e rimaneva ufficialmente cattolico) creava le condizioni ideali per chi, come la Compagnia di Gesù, considerava la riconquista spirituale delle coscienze la propria missione per eccellenza. Il prestigio e la stima di cui i gesuiti godevano anche presso gli spiriti più liberi e indipendenti del tempo facilitò naturalmente il loro compito, trasformando presto i membri della Compagnia nei più preziosi collaboratori del nunzio apostolico a Cracovia Alberto Bolognetti.³ Nell'ambito di un'ampia strategia di conversioni, molte figure del dissenso ereticale italiano ed europeo furono avvicinate in quegli anni dal nunzio e da membri della Compagnia di Gesù.

Fu questo il contesto nel quale avvenne l'incontro di Francesco Pucci con quelli che uno spirito profetico come lui facilmente scambiò per i due tanto

¹ Sul legame di amicizia che univa Pucci al Lipsio cfr. la lunga lettera che gli scrive il fiorentino nel 1592, inviandogli una copia del suo *De Christi servatoris efficacitate*; cfr. L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», serie III, tomo 4, parte II, pp. 131-134.

² Lettera al fratello Giovanni, Cracovia, 15 marzo 1584, in PUCCI, *Lettere*, cit., I, pp. 63-65, citaz. a p. 63, in cui definì «briachi» i seguaci di Lutero e Calvino.

³ Sul Bolognetti manca uno studio moderno complessivo; cfr. intanto E. CALORI CESIS, *Il cardinale Alberto Bolognetti e la sua nunziatura in Polonia*, Modena, 1861.

attesi messaggeri divini che egli stesso aveva annunciato pochi mesi prima: John Dee ed Edward Kelley. Dee, scienziato, matematico, geografo, alchimista, legato con fortune alterne alla corte reale inglese, era un appassionato cultore del lato oscuro della natura: cabala, astrologia, magia, fabbricazione della pietra filosofale e dell'*elisir* di lunga vita furono parte integrante della sua attività di ricerca e della sua avventura di studioso. Come era apparso chiaramente dalle pagine di un libretto pubblicato nel 1564 ad Anversa con il titolo *Monas hieroglyphica, mathematice, magice, cabbalistice et anagogice explicata*, la sua attività di ricercatore poggiava su di un profondo spirito religioso e profetico: in quelle pagine, Dee si era dichiarato certo dell'investitura divina da lui ricevuta, e capace di rivelare i misteri delle virtù sopracelesti e le strutture arcane dell'universo attraverso i segreti della cabala. Non è certo un caso che alla fine degli anni sessanta, pur non trascurando gli studi matematici ed eruditi intrapresi, avesse iniziato a dedicare parte consistente del suo tempo alla ricerca della «pulverem rubrum», la leggendaria polvere di proiezione necessaria per fabbricare l'oro, arrivando più volte a tentare un dialogo con l'aldilà al fine di ottenere risolutive rivelazioni soprannaturali. Quando all'inizio degli anni ottanta egli incontrò l'alchimista e ciarlatano Edward Kelley, questi fu molto abile a sfruttare la sua inappagata volontà di entrare in possesso dei segreti della pietra filosofale. Kelley colse immediatamente le aspirazioni pseudo-scientifiche di Dee e si diede da fare per concretizzarle a modo suo. Avendo alle spalle una lunga carriera di (presunto) trasmutatore di metalli e di (presunto) comunicatore con gli angeli, non dovette essere difficile per lui sfruttare la credulità dell'amico scienziato. Giovane inglese di 26 anni, curioso di occultismo, Kelley aveva credenziali poco raccomandabili,¹ ma poco bastò per convincere John Dee di aver trovato finalmente il collaboratore che cercava. Non era certo la prima volta che Kelley sfruttava le sue doti di ingannatore: era bravissimo a registrare aspirazioni, ideali, speranze, desideri della vittima di turno e abilissimo ad alimentare quegli stessi desideri e quelle stesse speranze parlando per bocca degli angeli che si diceva capace di 'vedere' e di ascoltare. Complici le sue indubbie doti di ventriloquo, Kelley era così perfettamente in grado di aggirare le sue prede. Così avvenne con John Dee, quando fu capace di 'esaudire' il suo desiderio di comunicare con gli angeli per ottenere rivelazioni utili alla sua ricerca della pietra filosofale, e così accadde nei mesi seguenti con altolocati interlocutori quali il principe polacco Laski o il conte di Rosenberg: entrambi velleitariamente interessati alla corona polacca, furono facilmente lusingati da Kelley (e dai suoi angeli) con vane predizioni di futuri successi politici. La stessa tecnica venne utilizzata con Francesco Pucci: dopo aver

¹ Poco prima di incontrare John Dee, Edward Kelley nel 1580 era stato messo alla gogna sulla piazza di Lancaster per falso e contraffazione (L. FIRPO, *John Dee scienziato, negromante e avventuriero*, «Rinascimento», III, 1952, pp. 25-84: 38).

raccolto il suo profondo desiderio di porre fine alla lunga peregrinazione che aveva scandito gli ultimi quindici anni della sua vita, dopo aver ascoltato la sua aspirazione a trovare finalmente una dimora che potesse accoglierlo, il suo bisogno, in altre parole, di essere riaccolto nel grembo di santa madre Chiesa, Edward Kelley fece trovare all'angelo Uriel – lo vedremo tra poco – le parole adatte per infiammare l'animo del fiorentino, interpretando magistralmente desideri, paure, ritrosie e attese che Pucci portava dentro di sé.

La ricostruzione delle principali fasi del sodalizio intessuto da Francesco Pucci con i due inglesi è oggi possibile grazie ai dettagliati appunti che John Dee, sin dalle sue prime sedute spiritiche (le *actiones*), aveva l'abitudine di raccogliere tra le pagine di un diario personale.¹ Dal momento del loro primo incontro nella primavera del 1585 a Cracovia; fino al successivo soggiorno praghese, dove i due inglesi tentarono di sedurre con le loro arti l'imperatore Rodolfo II, e dove ebbe luogo la cosiddetta *actio* pucciana del 6 agosto 1585, la lunga seduta spiritica in cui Kelley, per bocca dell'angelo Uriel, intimò all'eretico fiorentino di redimersi e tornare nel grembo di santa Romana Chiesa; fino alla fase discendente di un rapporto ormai logoro; tutti i momenti salienti di quei mesi trascorsi da Pucci con i due inglesi sono fotografati più o meno fedelmente nelle pagine di Dee.

Ma come visse Francesco Pucci quell'incontro? Quali emozioni, suggestioni, quali ricordi portò con sé da quell'esperienza? Mancava sinora una testimonianza diretta, una voce che raccontasse quel sodalizio in presa diretta, dal suo punto di vista. Un testo inedito, conservato presso l'Archivio di Stato di Firenze, della cui origine diremo più avanti, consente ora di rispondere a questi interrogativi rimasti sinora inevasi.² Pucci iniziava il suo racconto autobiografico – di questo si trattava – scrivendo del più saggio tra i due. Ricordava i natali inglesi di John Dee, i suoi studi «nelle lettere latine et greche, nella philosophia et nelle leggi, et particolarmente in tutte le principali scienze matematiche», la sua fama europea, le abilità e conoscenze linguistiche, le capacità di trattare «secreti mirabili» come «l'artificio della quinta essenza», la dedizione alle sacre lettere e alla pratica cabalistica, ma soprattutto il suo essere «vissuto sempre catholicamente» («ma come philosopho», aggiungeva), la completa realizzazione personale e spirituale nella «semplice et fervente oratione a Dio», e la capacità di comunicare con i «santi angeli [del Signore]» che gli avevano rivelato «molti et gran misterii appartenenti alla fine del mondo, et alla rinovatione del secolo». Questa abilità di mediatore con il soprannaturale, riferiva Pucci, aveva attirato su di lui

¹ Il titolo del diario era *A true and faithful relation of what passed for many yeers between Dr. J. Dee ... and some spirits*; FIRPO, *John Dee*, cit., p. 26, nota 6.

² Il documento, conservato in ASF (Archivio di Stato di Firenze), *Mediceo del Principato*, 4185, cc. 286r-287r, è riprodotto qui di seguito in appendice al presente saggio (d'ora in avanti citato come *Appendice*).

gli sguardi malevoli dei suoi detrattori, «heretici» e maghi molto accreditati presso la corte inglese. Secondo la ricostruzione del fiorentino, erano stati questi ultimi, «questi avversari suoi», a organizzare l'incontro con il «Signor Eduardo Kelleo giovane allhora di 25 anni, incirca, et favoritissimo in corte, per la scienza delle cose magiche», allo scopo di «tirarlo dalla parte loro, o di beffarlo», ovvero «per tentarlo [...] et fargli perdere la reputatione che egli haveva appresso a molti di eccellente dottrina et d'havere familiarità con gli angioli eletti». ¹ L'incontro tra John Dee e Edward Kelley si configurava dunque, in un racconto probabilmente viziato dalla versione a lui fornita dagli stessi due inglesi, come il sodalizio tra un'anima candida e pura (Dee) e un'anima nera e malevola (Kelley), tra un ispirato portatore di messaggi angelici e divini e un mago abituato a trafficare con il diavolo. Ingenuo il primo, tentatore il secondo: la vicenda del sodalizio tra i due inglesi viene narrata dal fiorentino come la storia delle maligne tentazioni con cui Kelley cercò di irretire John Dee, della resistenza che quest'ultimo oppose e, infine, della sofferta ma felice conversione del 'mago' inglese (Kelley) da parte del profeta Dee, indotto il primo ad abbandonare i suoi «spiriti folletti» per seguire invece la voce divina delle «angeliche creature» che «odono i secreti delle gran cose che si deono vedere al mondo». ² Il dubbio che Kelley non avesse fatto altro che registrare le aspirazioni e le inclinazioni dello scienziato inglese, amplificandole e manipolandole con una non comune abilità mistificatoria, non sfiorava neppure l'animo ingenuo del fiorentino. Né tanto meno egli arrivava a sospettare che l'unico millantatore 'in grado' di dialogare con gli angeli fosse proprio Kelley e non Dee.

I passaggi più toccanti del racconto sono quelli nei quali Pucci narra in prima persona le fasi salienti del loro incontro. Il primo contatto, ricordava il fiorentino, avvenne a Cracovia, dove «io [...] vivevo [...] con grande inquietudine d'animo, non havendo trovato in 14 anni di peregrinatione, chiesa in cui potessi riposarmi». Fu lì che egli conobbe John Dee, anche se «non mi intrincai seco», specificava il fiorentino, «perciò che furono tosto chiamati a Praga». Quel breve incontro però era bastato per «gusta[re] ne propositi spirituali del S. Dee non so che di miglior sentimento che ordinario». Per cui, non appena i due fecero ritorno nella città polacca, Pucci non perse tempo e prese «a visitarlo et a conferire seco, più spesso». ³ Nella testa del fiorentino dunque i ruoli erano apparentemente molto chiari. Era Dee che conduceva il gioco, era lui l'ispirato e illuminato messaggero di Dio, Kelley non essendo altro che un semplice collaboratore sottratto ai suoi diabolici traffici di magia, qualcuno che aiutava Dee a realizzare i suoi ispirati colloqui angelici. Fu però Kelley che per primo – e non a caso – decise di coinvolgere il malcapitato italiano nelle loro sedute spiritiche. Così lo racconta Francesco Pucci:

¹ *Appendice.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

Il S. Kelleo, veduto sopra la mia testa certo segno, come d'una candela fumante, giudicò di dovermi far parte di un sermone sentito da loro poco prima, et scritto dal S. Dee secondo il solito, nel quale era trattato della elettione di Dio, et come alcuna sorte d'eletti possono perdersi.¹

Kelley aveva iniziato a tessere la tela con la quale imbrigliare la sua vittima. Il sermone «sentito da loro poco prima» e «scritto» ovvero appuntato dal Dee nel suo diario, altro non era che il primo tassello di una deliberata strategia che mirava ad irretire l'ingenuo fiorentino. Il tema scelto era eloquente: come «alcuna sorte d'eletti possono perdersi». L'eletto, tale si sentiva Francesco Pucci, aveva precocemente confidato ai suoi nuovi amici un senso di smarrimento (una «perdita») e l'alchimista inglese prontamente riproponeva al suo interlocutore quello stesso sentimento per bocca degli angeli, come a significare che gli angeli erano capaci di interpretare perfettamente i suoi umori, erano perfettamente in sintonia con lui, pronti a fornire una soluzione adatta al caso. Pucci cadde immediatamente nella trappola. In quel sermone, scrisse, «io presi gusto non picciolo», tanto da scegliere di seguirli nel loro viaggio a Praga «per vedere più avanti nella vita, conversatione, dottrina, et revelationi di costoro»,² ovvero per verificare meglio l'attendibilità di quelle 'spirituali sensazioni' che aveva provato. Fu nella città imperiale che ebbe luogo la famosa *actio pucciana*, ovvero una seduta spiritica interamente dedicata a lui. Il fiorentino la ricordava con grande emozione:

Alli 6 di agosto seguente, chiamato nell'oratorio, sentii per ispatio di circa tre hore, Uriel angelo con tanta efficacia [...] annuntiare la prossima visita che il signore vuol fare al suo popolo, ammonirmi de miei errori, discorrermi della vanità delle heresie et della saldezza della chiesa, mostrarmi l'autorità ecclesiastica et particolarmente della Romana sede, scoprirmi la bruttezza dell'Antichristo a venire; invitarmi a ritornare nel grembo della santa madre chiesa, palesarmi i secreti del mio cuore, et muovermi da mano altra che humana.

L'emozione del ricordo riprendeva e amplificava quella dell'esperienza vissuta:

caduto sopra la mia faccia, con molte lacrime et compuntione promisi di emendarmi, et fui avvertito di ricogliere le male sparse semenze, et di frequentare la casa et la mensa del signore, et con parole di gran consolatione fui essortato a seguire la professione spirituale, con speranza di felice successo.³

L'appellò dell'angelo Uriel produsse subito le sue 'devote' conseguenze: «Confessatomi et comunicatomi dunque, ho poi cercato di vivere da buon catholico». ⁴ Pochi mesi dopo Pucci si riconciliò in foro interiore «per

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

mezzo del provinciale di san Domenico»,¹ in attesa di ottenere tramite il nunzio Filippo Segà l'assoluzione *in foro iudiciali* nella primavera di due anni dopo.² Sarebbe naturalmente difficile cogliere a pieno il senso di quella conversione e le motivazioni profonde che la guidarono senza attribuire il giusto peso ai due elementi sopra accennati: la crescente ostilità antiprotestante dell'esule italiano, quell'opposizione di natura teologica e controversistica che nel corso degli anni finì con l'assumere le forme di un'insofferenza quasi epidermica nei confronti dei «briachi» luterani e calvinisti, da un lato; e l'ampia strategia di riconquista spirituale dispiegata dai membri della Compagnia di Gesù in città dell'Europa centro-orientale come Cracovia e Praga, dall'altro. Fu l'insieme di questi fattori a creare le condizioni affinché un desiderio a lungo coltivato, quello di trovare una «chiesa in cui potess[e] riposar[s]i» dopo «14 anni di peregrinatione»,³ si incarnasse in una scelta radicale che avrebbe fortemente condizionato gli ultimi anni della sua tormentata esistenza. Edward Kelley, e l'angelo Uriel con lui, furono i magistrali interpreti dei suoi sentimenti e, insieme, il necessario detonatore di un lungo travaglio personale.

Pucci continuava il suo racconto rievocando alcuni episodi particolari del loro sodalizio, primo tra tutti i ripetuti esperimenti messi in atto da Kelley per trasformare i metalli in oro con la polvere di proiezione: grazie alle sue mirabolanti abilità, comparvero improvvisamente molte verghe d'oro «vendute qui a Praga per circa settemila ducati», riferiva il fiorentino con un misto di stupore e credulità. Allo stesso modo, con uguale ingenuità e sorpresa, il fiorentino commentò la clamorosa vicenda dei «quaderni et libri della rivelatione», un tempo appartenuti a Dee, che Kelley finse di bruciare in una stufetta dopo aver simulato un'intimidazione degli angeli ad agire in tal senso, e che sempre quest'ultimo fece poi rinvenire qualche settimana dopo nello stesso luogo dove aveva finto di darli alle fiamme. Pucci descriveva queste circostanze con indubbio coinvolgimento emotivo, senza minimamente sospettare gli imbrogli che stavano dietro a questi eventi 'miracolosi', da lui percepiti invece come l'ennesima testimonianza della forza e dell'efficacia spirituale del loro sodalizio. Del resto, a sua parziale discolpa, va rilevato che anche John Dee era allora del tutto irretito nella tela di Kelley e ciò contribuiva a rendere tutto molto credibile agli occhi di Pucci.

Il fiorentino non aveva del resto rinunciato alla sua prospettiva millenaristica che anzi appariva rin vigorita dal recente provvidenziale incontro: egli

¹ Lettera di Filippo Segà al cardinal Decio Azzolini, Praga, 9 dicembre 1586, in PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 192; cfr. anche la lettera di Urbani a Francesco I, Praga, 9 dicembre 1586, *ibidem*, p. 191.

² Il 27 dicembre 1586 il cardinal Decio Azzolini aveva firmato l'autorizzazione pontificia e, il 6 marzo 1587, Francesco Pucci aveva abiurato solennemente nelle mani del nunzio (il testo dell'abiura è ivi, pp. 193-199).

³ *Appendice*.

continuava ad aspettare come già negli anni precedenti, la «gran visita che Dio vuol fare al genere humano», e tra i «molti segni» che vedeva uno dei più evidenti era che quest'ultimo ne avesse «parl[at]o prima con i suoi servi propheti», ovvero con lui e con i suoi sodali inglesi. Ora, però, all'indomani della sua conversione, le sue attese profetiche erano diventate perfettamente compatibili con la difesa della chiesa di Roma.

Quando fu stilato questo racconto? A che punto del loro lungo sodalizio furono scritte quelle pagine autobiografiche? Quale fase del loro sodalizio rispecchiano? Per rispondere a questi interrogativi occorre ripartire dal punto in cui Pucci si abbandonò commosso tra le braccia dell'angelo Uriel, ovvero dall'*actio* pucciana dell'agosto 1585. Raggiunto il *climax* del loro rapporto, i tre avevano continuato a frequentarsi assiduamente, ma presto i due inglesi avevano dato segni di insofferenza. I denari del fiorentino, dei quali la coppia inglese aveva ampiamente profittato, iniziarono a scarseggiare. Così, già un mese dopo, nel corso di una seconda *actio*, l'ultima che i tre condivisero, Pucci sentì rivolgersi dall'alto un primo messaggio di congedo.¹ Quando, poi, Dee e Kelley trovarono una nuova preda da sfruttare, l'interesse che essi nutrivano nei confronti del fiorentino scemò definitivamente.² Da quel momento per Pucci, nonostante le numerose richieste che questi continuò a rivolgere loro, non sarebbe arrivata più nemmeno l'ombra di un messaggio celeste.³ Il fiorentino non riusciva ad accettare il brusco raffreddamento del rapporto imposto dai due inglesi. Non riusciva ad immaginare la propria quotidianità senza la presenza dei due messaggeri celesti che gli avevano dischiuso la strada della verità. L'attrazione fatale che lo legava ai due inglesi era più forte di qualsiasi messaggio di insofferenza e ostilità provenisse da quel fronte. Quando Filippo Sega, nuovo nunzio apostolico a Praga, assunse un atteggiamento apertamente ostile nei confronti dei due inglesi, arrivando a denunciarli presso Rodolfo II per eresia e negromanzia e convincendo lo stesso imperatore a firmare un decreto di bando dai territori dell'impero,⁴ Pucci prese apertamente le loro difese. Il nunzio, per tutta risposta, provò a convincerlo delle proprie ragioni. La posizione di Filippo Sega era che la certezza interiore di chi vedeva o ascoltava messaggi divini e soprannaturali non era di per sé soggetta ad approvazioni ecclesiastiche purché però le rivelazioni rimanessero confinate nell'ambito del privato. Qualora la vicenda fosse diventata di pubblico dominio, qualora il depositario di tali rivelazioni avesse cominciato a presentarsi pubblicamente come un profeta istruito o inviato da Dio – era questo il caso dei due inglesi – la sua ispirazione allora sarebbe dovuta passare per

¹ Il messaggio era solo appena velato da una prospettiva profetica: «Vada Pucci, e provveda ad adempiere le promesse», sentirono dire i tre dalla voce angelica di turno (FIRPO, *John Dee*, cit., p. 58).

² Ivi, p. 59.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 61.

il vaglio delle autorità romane: la legittimazione dell'autorità ecclesiastica diventava in questo caso indispensabile.¹ È possibile, persino probabile che quegli argomenti avessero fatto presa già da allora sull'animo del fiorentino, da poco riconciliato in foro interiore nelle mani del suo confessore, il provinciale di san Domenico. Altrettanto probabile, però, era che Pucci non avesse compreso pienamente il disegno del nunzio, fermamente intenzionato a mettere le mani sui due inglesi per dare un seguito alle accuse di eresia e negromanzia con le quali li aveva già denunciati al cospetto dell'imperatore. Segà utilizzò Francesco Pucci come un'esca, inviando, tramite il fiorentino, false promesse di riconciliazione all'indirizzo dei due inglesi, allora in esilio presso il castello del conte di Rosenberg. Dee e Kelley, dal canto loro, non si fecero sorprendere. Già indispettiti con il loro vecchio sodale, considerato ormai d'intralcio ai loro affari, sospettarono immediatamente di lui e della sua complicità con il nunzio, mostrandosi subito diffidenti verso le loro profferte.² I rapporti tra i tre divennero sempre più tesi. Nonostante i litigi e le discussioni sempre più aspre con i suoi due antichi soci,³ però, Pucci continuava a difendere la loro reputazione al cospetto del nunzio.⁴ Grazie a loro aveva finalmente trovato la forza di compiere una scelta vagheggiata da tempo, una scelta che fino ad allora non aveva mai trovato il coraggio di portare a compimento. Il ricordo dei benefici effetti spirituali ottenuti dall'intensa frequentazione della coppia inglese era decisamente più forte di ogni maldicenza delle autorità ecclesiastiche e di ogni segnale di ostilità provenisse da quella parte. Pucci continuava a sentirsi legato a doppio filo alla sorte dei due inglesi. Da parte loro, le autorità ecclesiastiche continuarono a sfruttarlo come fonte di informazione sul conto dell'ambigua coppia d'oltremanica. Così, quando nel maggio 1587 Filippo Segà si apprestò a essere sostituito da Antonio Puteo, vescovo di Bari, mentre lo avvertiva della preoccupante presenza di «Giovanni Dii e Kilio Zoppo» indicò in Francesco Pucci la persona in grado di fornire più aggiornate notizie sulla loro posizione e sulla loro vicenda: «Da quel ch'ella anderà scoprendo e potrà intendere da un Francesco Pucci fiorentino, informato di tutto il successo, giudicherà», gli scrisse.⁵ Fu molto probabilmente per rispondere alle sollecitazioni del nuovo nunzio apostolico che il fiorentino redasse quell'appassionato racconto autobiografico del suo fatale incontro con lo scienziato e il ciarlatano d'oltremanica, qui sopra analizzato, che prese l'eloquente titolo di *Informatione ... all'Illustrissimo et Reverendissimo*

¹ Cfr. la lettera di Pucci a Dee e Kelley del 18 agosto 1586, in *A true and faithful relation of what passed for many years between Dr. J. Dee... and some spirits*, London, 1659, pp. 436-443; FIRPO, *John Dee*, cit., pp. 68-70.

² FIRPO, *John Dee*, cit., p. 63.

³ Ivi, p. 66.

⁴ Ivi, p. 69.

⁵ *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, a cura di R. Reichenberger, Paderborn, 1905, p. 424; FIRPO, *John Dee*, cit., p. 75.

*Monsignore l'arcivescovo di Bari nuntio apostolico a Sua Maestà Cesarea sopra i SS. Giovanni Dee et Eduardo Kelleo inglesi.*¹

Il tono dell'«informatione», come abbiamo visto, era chiaramente apologetico, a tratti persino esaltato. Ma quanto sarebbe potuta durare quella grande illusione? Quali e quanti ammonimenti avrebbe dovuto ascoltare da parte delle autorità cattoliche, quanti gesti di ostilità avrebbe dovuto subire da parte dei suoi ex sodali prima di mettere in discussione le granitiche certezze che si portava dietro? Pucci continuò anche negli anni seguenti a difendere – anche di fronte ad evidenze di segno totalmente contrario – la loro profonda religiosità e buona fede; di più, la loro prossimità al divino, il loro straordinario potere di dialogare con la sfera del soprannaturale. Negare tutto ciò avrebbe significato non solo sconfessare la genuinità delle ispirazioni divine che lo avevano indotto a tornare nel grembo della Chiesa cattolica,² ma anche rinnegare l'enorme investimento emotivo, psicologico e spirituale che egli aveva fatto in questo sodalizio. Gradualmente, però, cominciò a far tesoro dei consigli e degli avvertimenti che gli venivano rivolti; lentamente, il dubbio prese il posto della certezza, la cautela sostituì la grande illusione. I sentimenti del fiorentino rimasero contraddittori fino all'ultimo e l'approdo di quel lungo travaglio interiore non avrebbe fatto altro che riflettere la profonda ambiguità del suo stato d'animo.

I primi vaghi segnali di un ripensamento erano emersi sin dalle ultime righe dell'*Informatione*. «Esorto – aveva scritto in conclusione – con ogni humiltà et reverenza V. S. Ill.ma et R.ma che pigli trattare quel negotio con somma carità et discrezione». Aggiungendo: «non havrà se non a fare un cenno che sarò pronto ad ogni suo comandamento. Perché si come non è cosa che io non facessi per costoro, essendo servi et amici di Dio, così se fusero, per ragione, convinti del contrario, vorrei essere de primi a farli contro».³ Per la prima volta Pucci ammetteva, sia pure per inciso, la possibilità che il corso degli eventi lasciasse emergere una verità diversa da quella da lui sino a quel momento prefigurata. Forse, anche in ragione di quello spiraglio apertosi per la prima volta tra le pieghe del suo animo, il fiorentino si prestò, questa volta con maggiore consapevolezza della prima, ai «disegni» e alle strategie del nuovo nunzio.⁴ L'idea di Antonio Puteo non divergeva molto dai piani del suo predecessore: sfruttare la collaborazione di Pucci

¹ Appendice.

² PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 98.

³ Appendice.

⁴ Dopo aver avventatamente annunciato ai suoi familiari il suo ritorno in patria, da lui previsto per la fine di giugno di quell'anno (PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 94), Pucci era stato però costretto a fare marcia indietro. Di fronte alla delusione della madre che vedeva svanire la possibilità di riabbracciare il figlio dopo più di 15 anni di lontananza, egli si sentì in dovere di giustificare la propria permanenza a Praga, alludendo a un affare che lo teneva ancora lontano dall'Italia e che riguardava i «due miei fratelli inglesi» (lettera del 28 luglio 1587, in PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 96).

per «abboccare» i due inglesi, allora residenti presso il castello di Trebau, ospiti del conte di Rosenberg. Pucci ne scrisse alla madre: «Essendo parso a loro bene che questo padre [confessore di Pucci], il quale è valente teologo e predicatore, si abocchi con essi Inglesi [...] io non ho risparmiato né fatica né spesa per far che il disegno dia colorito». Egli accettò di buon grado di partecipare al piano: non per spirito di servilismo nei confronti delle autorità ecclesiastiche bensì per un personale dovere, un intimo bisogno di chiarificazione: spero, scriveva sempre alla madre, «che per questo mezzo si scuoprirà più avanti in questo negozio e che io potrò con migliore fondamento allontanarmi da loro o pur tenermi sì presso, come ho fatto fino ad ora». ¹ La parola cautela si imponeva nel suo vocabolario: «Le visioni e rivelazioni di costoro – scriveva, mostrando di aver accolto a distanza di tempo il senso delle ammonizioni di Filippo Segà – sì come non deono essere leggermente approvate, così non si deono senza cagione disprezzare, e io particolarmente, che non ho veduto in me stesso buoni effetti, sono tenuto ad esaminare la cosa accuratamente». ²

Intanto, quel «disegno» messo in piedi dal nunzio andava per le lunghe. Ancora un anno dopo, «quella pratica d'abboccare il mio confessore con questi Inglesi» ³ era lungi dall'essere conclusa. Furono lunghi mesi, durante i quali il rapporto tra Pucci e la coppia inglese andò sempre più deteriorandosi, fino ad arrivare ad una rottura definitiva, tale però naturalmente solo per volontà di Dee e Kelley. ⁴ Nella primavera del 1588 Pucci usciva definitivamente dalle vite dei due inglesi, e lo stesso sodalizio tra i due, iniziato sette anni prima, volgeva al termine. ⁵ Dee e Kelley riprendevano ognuno la propria strada, il primo di ritorno in terra inglese, il secondo ancora desideroso di cercare nuove fortune nella stessa Praga. Il fiorentino però non riusciva a togliersi dalla testa i suoi «messaggeri divini». Nonostante la frequentazione fosse stata bruscamente (e unilateralmente) interrotta, il suo animo continuava ad essere tormentato dal dubbio: «Vo [...] procedendo e governandomi in modo che io non abbia ad avere giustamente carico, se quei miei Inglesi facessero trista riuscita». ⁶ La «trista riuscita» dei due era ormai una realtà con cui fare i conti. Ma le nubi di sospetti e accuse che si addensavano sulle figure dei due alchimisti rischiavano di gettare un'ombra di discredito anche sul proprio passato. Le accuse avanzate dalle autorità ecclesiastiche nei loro confronti si sarebbero potute ripercuotere negativamente sul suo recente rapporto con Roma; Pucci si era reso finalmente consapevole del forte carico emotivo in gioco: «Ho bisogno di pazienza e di tempo

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ Lettera del 18 agosto 1587 da Praga al fratello Giovanni, ivi, p. 100.

⁴ FIRPO, *John Dee*, cit., pp. 76-77.

⁵ Ivi, pp. 77-83.

⁶ PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 102.

per chiarire me e altri, perché, si come non mi sono accostato loro senza matura considerazione e consiglio e non ho da pentirmi del frutto spirituale che ne ho colto, così non posso discostarmene interamente senza giusta cagione e buona occasione». ¹ Insomma, Pucci si macerava, ora più che mai, nel tentativo di valutare i «pro e i contro in questa causa», «il fine o buono o cattivo di questa compagnia», diviso, scisso tra il desiderio di assistere a «una giusta vendetta di costoro» se fossero stati scoperti «giuntatori», e l'istinto di attribuirgli tutti gli onori che meritavano se fosse riuscito a dimostrare a se stesso ancora prima che al nunzio che essi erano «uomini singolari d'Iddio, come e' si vantano», come lui aveva sino a quel momento creduto fermamente. ² Ancora qualche mese dopo, alla fine del 1588, Pucci continuava a rimanere intrappolato nella morsa della propria coscienza, stretto nelle feritoie di un'impresa apparentemente troppo ardua per lui. ³ Mentre Kelley entrava e usciva di prigione a Praga e Dee fronteggiava in Inghilterra le ostilità e le diffidenze che gli derivavano da una consolidata fama di negromante, Pucci continuava a combattere con i propri dilemmi. Come uscirne? Come risolvere quel dilemma interiore che diventava vieppiù paralizzante? Solo due anni dopo, nel gennaio 1591, Pucci sembrò raggiungere uno stato d'animo finalmente distaccato. Sette anni dopo il loro primo incontro, riusciva per la prima volta a guardare ai due inglesi con l'animo freddo dello spettatore: «Ora mi sono bellamente ritirato da loro – scriveva da Praga al fratello Giovanni – e starò a vedere il progresso della loro vita, essendo persone da farsi ancora molto nominare, e sono certo che Dio renderà ad ognuno secondo l'intenzione sua». Avrebbe avuto elementi sufficienti per formulare un giudizio negativo, persino duro, sulle illusioni di cui si era nutrito il loro sodalizio, avrebbe avuto tutto il diritto di pronunciare una formula di condanna, per lo meno all'indirizzo di Kelley; ma non lo fece, non riusciva a farlo. Era riuscito a recidere il cordone ombelicale che lo teneva legato ai due antichi sodali. Era quanto bastava. L'importante a questo punto era per lui salvare il significato e la memoria del loro incontro: «Né io ho da pentirmi d'aver fatta questa prova, – scrisse sempre al fratello – perché potrà molto servirmi in avvenire, e fino al presente, computato tutto, ringrazio Dio che della compagnia loro non ho cavato se non profitto spirituale». ⁴

¹ Ivi, pp. 102-103.

² Ivi, p. 103.

³ «Di que' miei amici inglesi si possono dire tante cose pro e contro», scriveva al fratello Giovanni da Praga il 20 dicembre 1588, ivi, p. 105.

⁴ Essere riuscito nell'intento di dissociare le sorti del proprio destino da quelle dei due inglesi gli consentiva così per la prima volta di aprire gli occhi sulla «singolare ingratitudine» di almeno uno dei due («il più ricco»); cfr. la lettera dell'8 gennaio 1591, in PUCCI, *Lettere*, cit., II, p. 130.

APPENDICE

(ASF, Mediceo del Principato 4185, cc. 286r-287r)

*Informatione di Francesco Pucci all'Illustrissimo et Reverendissimo Monsignore l'arcivescovo di Bari nuntio apostolico a Sua Maestà cesarea sopra i SS. Giovanni Dee et Eduardo Kelleo inglesi.*¹

286r / Il S. Giovanni Dee, nato l'anno 1527 in Ing[hilter]ra assai nobilmente, et d'honeste facultà patrimoniali fornito, fino dalla prima sua gioventù, tanto profitto nelle lettere latine et greche, nella philosophia et nelle leggi, et particolarmente in tutte le principali scienze matematiche, che egli ne fu pubblico professore in Inghilterra et a Parigi, con gran corso et lode, et havendo poi scritti molti libri, ha mandata la fama di sé per tutta Europa. É vissuto sempre catholicamente ma come philosopho, hora peregrinando per diverse contrade di christianità, hora ritirato fra i suoi libri et lambicchi, come quello che da 28 anni in qua, si è diletato molto delle distillationi, attendendo a scoprire i secreti di natura, che mediante il fuoco si palesano, et è stato tenuto che egli intenda in questo, et in tutto l'artificio della quinta essenza, secreti mirabili, si come ne tiene libri e scritti molto rari, in lingua greca latina, tedesca, italiana, et francese, le quali tutte egli intende et parla ragionevolmente, oltr'alla sua inglese, nella quale egli è molto eloquente. Ma questi studii non l'hanno però tanto occupato che non habbia anco atteso alle sacre lettere, nelle quali egli è detto al pari di molti gran theologhi, et particolarmente fa professione di intendersi de' sensi cabalistici. Non di meno da 20 anni in qua, non ha trovato in cosa alcuna tanta sodisfattione, quanto nella semplice et fervente oratione a Dio, nel qual santo esercizio è stato tanto felice, che il signore si è degnato, mediante i santi angioli suoi, rivelargli molti et gran misterii appartenenti alla fine del mondo, et alla rinovatione del secolo. Le quali cose, se ben da lui non erano publicate, non passavano però tanto secrete, che non lo rendessero risguardevole a buoni, et per conseguenza odiato da quelli heretici, i quali hanno sovranza autorità in Inghilterra et delle arti magiche si aiutano a spiare i consigli de' precipi et a governare quel regno. Questi avversari suoi dunque, circa 6 anni fa mandarono ad aspettarlo, a fine di tirarlo dalla parte loro, o di beffarlo, il S. Eduardo Kelleo, giovane allhora di 25 anni, incirca, et favoritissimo in corte, per la scienza delle cose magiche; per tentarlo mediante questo mago et fargli perdere la riputatione che egli haveva appresso a molti di eccellente dottrina et d'havere familiarità con gli angioli eletti. Havendo dunque questi due conferito insieme de' secreti delle cose soprannaturali et spirituali, il S. Dee invita il Kelleo nel suo oratorio, et mettesi a fare oratione per esser liberato dalle male tentationi, et per seguire la divina luce et verità; et allhora cominciano ad apparire et parlare al Kelleo gli angioli santi, i quali dichiarano in inglese come la volontà di Dio è che essi habbiano communicatione con esse angeliche creature, et odono i secreti delle gran cose che si deono vedere al mondo, et discorregli sopra molte particolarità, così appartenenti a loro due come al publico. Il Kelleo restando stupito della luce et dottrina d'altra qualità et natura, che non haveva infino

¹ Il documento è con tutta probabilità autografo e non è datato. La data del 1599, apposta in alto a sinistra nel primo foglio (c. 286r) da una mano successiva, non è evidentemente riferibile al momento della stesura del documento.

allhora sentita, si parte mezzo confuso et quasi preso, ma confidando molto nel suo sapere, et havendo gli spiriti folletti ad ogni suo comandamento si trovò da quelli molto tentato et distolto dalla pratica con il S. Dee et con gli angioi suoi. Pure havendo quelle visioni fatto in lui alcuna buona impressione, tornava sovente al compagno a vedere et udire quello era significatogli da alto, et sentiva propositi et sentenze di sentimento soprahumano, et ogni giorno era più mosso ad ascoltare gli spiriti celesti, et abbandonare gli altri, ma non senza grandissimi contrasti et battaglie. Il S. Dee sopportava la fierrezza et inconstanza del giovane, perché nei primi giorni fu promessogli che ne havrebbe vittoria, con la sua pazienza, et che costui saria più fervente di lui nella opera del signore. Così sene stettero contrastando in Inghilterra infino all'anno 1582, nel qual tempo furono chiamati a peregrinare, per la Polonia, et per la Germania, et passarono il mare, non senza grandissima tempesta, dalla quale furono liberati da Michele et Gabriele angeli, apparitigli a punto quando stava per rompersi la loro nave, et le vicine erano volte, et preso posto in Frisia, sene vennero in Polonia. Qui havendo soggiornato qualche tempo, io che vivevo in Cracovia con grande inquietudine d'animo, non havendo trovato in 14 anni di peregrinatione chiesa in cui potessi riposarmi, cominciai a conoscere il Dee, ma non mi intrinsicai seco, perciò che furono tosto chiamati a Praga, ove il S. Dee, per ordine di essi angeli fece certa ammonitione a S. Maestà Cesarea, la quale per quanto ho inteso, non se dispiacque, ma havendolo voluto fermare appresso di sé per mathematico et havutone qualche intentione, hebbe poi per male che il S. Dee le disdicesse, allegando che non gli era permesso di obbligarsi a principi terreni. Tornati adunque ambedue a Cracovia, l'anno 85 io che già haveva gustato ne propositi spirituali del S. Dee non so che di miglior sentimento che ordinario, presi a visitarlo et a conferire seco, più spesso. / c. 286v / Onde del mese di marzo, se mal non mi sovviene, il S. Kelleo, veduto sopra la mia testa certo segno, come d'una candela fumante, giudicò di dovermi far parte di un sermone sentito da loro poco prima, et scritto dal S. Dee secondo il solito, nel quale era trattato della electione di Dio, et come alcuna sorte d'eletti possono perdersi, con mirabile discretione et dottrina, della quale io presi gusto non picciolo. Continuando io dunque questa pratica contra l'avviso de' miei amici heretici, perciò che consigliandomi nell'oratione col signore mi sentivo ispirato et congiunto ad essi, onde discenai d'accompagnarli a Praga dove erano stati comandati di tornare alle loro famiglie, perciò che il S. Dee ha moglie et con essa 3 figlioletti et una figlia et il Kelleo ancora ha moglie ma senza figliuoli, per vedere più avanti nella vita, conversatione, dottrina, et revelationi di costoro. In questi ultimi giorni, che noi eravamo in Cracovia il Kelleo, veduto ad una messa il corpo et il sangue di Christo nostro signore, et convinto per molte prove delle sue magiche vanità, si confessò, prese il giubileo, abbruciò i libri et rinuntì interamente a quelle arti diaboliche, onde da quel tempo in qua non vi ha più atteso. Furono anco in quel tempo mandati fino in camera al Re di Polonia, ove l'angioi di Dio gli fece una severa ammonitione, se non si emendava, alla quale ha poi risposto la acerba et poco christiana morte di quel Re. Arrivati dunque a Praga a 23 di marzo 1585, io alli 6 di agosto seguente, chiamato nell'oratorio, sentii per ispatio di circa tre hore Uriel angioi con tanta efficacia vivezza et spirito annuntiare la prossima visita che il signore vuol fare al suo popolo, ammonirmi de' miei errori, discorrermi della vanità delle heresie et della saldezza della chiesa, mostrarmi l'autorità ecclesiastica et particolarmente della Romana sede, scoprirmi la bruttezza dell'Antichristo a venire; invitarmi a ritornare nel grembo della santa madre chiesa, palesarmi i secreti del mio cuore, et

muovermi da mano altra che humana, che caduto sopra la mia faccia, con molte lacrime et compuntione promisi di emendarmi, et fui avvertito di ricogliere le male sparse semenze, et di frequentare la casa et la mensa del signore, et con parole di gran consolatione fui essortato a seguire la professione spirituale, con speranza di felice successo. Confessatomi et comunicatomi dunque, ho poi cercato di vivere da buon catholico, et sono stato con questi SS. Inglesi circa 9 mesi, ne quali se bene io ho patite molte tentationi, havendo Satana cercato più volte di mettere fra noi discordie et scandoli, tutto è stato sopito per la penitenza et per la benignità del signore, che ha messo pace fra noi et composte le nostre liti. Circa il principio dell'anno 86 fu permesso al Kelleo di servirsi di certa polvere che converte gli altri metalli in oro, la quale egli dice haver trovata in certo monte di Inghilterra al quale fu mandato dall'angiolo,¹ per la cui virtù fece molte verghe d'oro, le quali sono state vedute et vendute qui a Praga per circa settemila ducati di oro, et io non solo ho viste alcune di esse verghe, ma due gran sacchetti di danari ritratti di quelle, et so che prima non n'havevano, et per la necessità di casa erano stati costretti ad impegnare alcuni vasi d'argento. Ma perché il tesoro di questa polvere era stato depositato per servire, secondo mi disse il Kelleo, al suo tempo ad edificare chiese in certo luogo hora deserto, la permissione di mettervi la mano è stata *ad duritiam cordis*, anzi che no, et per ciò è meno maraviglia che Dio l'abbia levata loro, come dico appresso. Ma prima è da notare che essendo venuta la pasqua, et andando il Kelleo a confessarsi al P. Melchior Gesuito, et non gli sodisfacendo, dubitando il Padre che'l fusse ancora mago, costui gli offerse di mostrare con segni miracolosi che trattava co' buoni, non co' mali spiriti, et il P. non volle vedere la prova et così si partirono et rimangono ancora poco sodisfatti l'uno dell'altro.² Alli 10 d'Aprile di poi, quando di già tra Mons. Malespina et costoro erano passati alcuni disgusti, et Mons. Sega nuovo nuntio veniva con poco buona impressione verso di loro, io mi trovai con essi nell'oratorio, che fu la settima volta, et il santo Spirito dopo haverci fatta alcuna ammonitione et predetto oscuramente un esilio che dovevamo patire, non senza ritorno, fece portare sul desco tutti i quaderni et libri della revelatione ch'erano dell'altezza quasi d'una spanna in foglio, et il sacchetto dove era quella polvere, indi comandò che gettassimo tutto nella fornace accesa di quella stufetta ove eravamo;³ et io nominatamente fui chiamato a vederli abbruciare et viddi ridur tutto in cenere. Chiamati di poi di nuovo nell'oratorio sentimmo il signore Dio giurare per se stesso che di quei libri non se perderebbe pure una lettera, et mi venne in pensiero che quello fusse un segno della rinovatione del mondo, che dee essere fatta mediante il fuoco. Mi hanno detto poi che, alli 29 o 30 del detto mese, furono chiamati dallo angiolo nel giardino, et quindi nella detta stufetta, et furono resi loro i detti libri così interi, come se mai non havessero patito nulla. Fu predetto ancora che io partirei da loro et starei qualche tempo lungi da essi, poi sarei chiamato – c. 287r – illuminato et accompagnato dal santo spirito, per convertire molti al signore Dio.⁴ Essendo adunque quello stesso giorno [forse Pucci confonde le date] de 10 d'aprile chiamato per lettere d'un mio amico a Francoforte, avvenne che alli 12 di maggio mi partii⁵ et non intesi la cosa dei libri resi né delle parole fatte di me, se non al mio ritorno. Ultimamente poi d'ot-

¹ Cfr. FIRPO, *John Dee*, cit., p. 39.

² P. FRENCH, *John Dee. The world of an Elizabethan magus*, London, Routledge and Paul, 1972, p. 123.

³ Cfr. FIRPO, *John Dee*, cit., pp. 59-60.

⁴ Era il luglio 1586; vedi ivi, p. 64.

⁵ Cfr. ivi, p. 62.

tobre passato 1586 a Trebona¹ viddi i libri et i quaderni et parsermi quelli stessi che io viddi abbruciare. Ma la polvere non gli fu già resa anzi mi narrano che l'angiolo disse che per hora non ne havevano bisogno, et era meglio non l'havessero poi che la gli era stata cagione di scandolo et di persecutione. Considerando dunque Mons. Ill.mo et R.mo la qualità del signor Dee huomo venerabile per l'età, per la dottrina, per la vita non colpata di lui et della sua famiglia, et oltra ciò la pazienza di tanti anni, in questo santo esercizio, non senza infinite fatiche et stenti, su di lui come de' suoi teneri figliolletti, et la testimonianza di lui non esser sola ma riscontrare con quella d'uno altro il cui padre visse et morì in Inghilterra catholico et con opinione di santità, sì come costui è stato sempre catholico con tutte le sue curiosità magiche, messegli nel capo nella sua fanciullezza; gustando buoni frutti di queste revelazioni nel Kelleo, in me et in alcuni altri; vedendo molti altri segni d'una gran visita che Dio vuol fare al genere humano; sapendo che il signore non è solito di fare gran cosa che non ne parli prima con i suoi servi propheti, sentendo fare offerta di segni miracolosi, che è la maggiore che possa richiedersi, vedendo che essi non hanno rifiutato di dare ragione di sé, anzi ne hanno fatta istanza, et sono stati cacciati senz'essere stati uditi, parmi che i R.mi Sig.ri prelati devino haver cura di non dispregiare il consiglio di Dio, et però essorto con ogni humiltà et reverenza V. S. Ill.ma et R.ma che pigli trattare quel negotio con somma carità et discretione secondo la speranza che si ha di lei, et in quello che io possa servirla, non havrà se non a fare un cenno che sarò pronto ad ogni suo comandamento. Perché si come non è cosa che io non facessi per costoro, essendo servi et amici di Dio, così se fussero, per ragione, convinti del contrario, vorrei essere de primi a farli contro.

¹ Dee e Kelley erano arrivati a Trebau il 14 settembre 1586; cfr. *ivi*, p. 72.

I TRATTATI SUI TRE IMPOSTORI NELLA ROMA DI FINE SEICENTO

CANDIDA CARELLA

SUMMARY

Upon finding out, in 1705, that Ch. Kortholt had published *De tribus impostoribus magnis liber* (1680), the Secretary of the Congregation of the Index decided to bring it at once to the attention of the Congregation. In his notes, the Secretary also provided an account on the author of the famous book from which Kortholt had controversially drawn his inspiration, the *De tribus impostoribus* against Moses, Jesus Christ and Muhammad, which was the subject of much discussion in Rome at a time when the thesis on the imposture of the three historical religions circulated widely and was shared by many.

CHE l'Italia, patria di Machiavelli, fosse un covo di atei è stato a lungo luogo comune; che il papa fosse un impostore, rivestito delle insegne di Cristo solo per meglio esercitare e mantenere il potere politico, non bisognava essere riformati o antipapisti per pensarlo.¹

Se per l'Europa *savante* la dissimulazione rappresentava un'utile strategia, per Roma, alla dissimulazione degli intellettuali, che costituiva la *ratio* stessa della vita culturale e sociale, bisognava aggiungere quella esercitata dal potere politico, dalle gerarchie ecclesiastiche. A Roma tutti dissimulavano, gli intellettuali per non incorrere nei rigori inquisitoriali, chi governava per 'ragion di Stato'; così, se atei ed eterodossi si camuffavano per timore, il potere ecclesiastico dal canto suo dissimulava, secretava o peggio insabbiava, reticente in tutto: nessuno scandalo doveva lambire la curia e la culla del cattolicesimo.

La prima regola dei nicodemiti romani, che non potevano esimersi dalla pratica della confessione, era di mentire, ecco cosa consigliava il medico Giovanni Maria Lancisi (1654-1720), nei *silentij segreti*, alla donna che l'avrebbe poi denunciato in Sant'Uffizio:²

candida.carella@uniroma1.it.

¹ Si vedano G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, 1983², al capitolo: *L'Italie est pleine de libertins et d'athées*, pp. 7-13. S. MARECHAL, nel suo *Dictionnaire des athées anciens et modernes...*, Bruxelles, 1833, p. 129, ricordava come in Italia ci fosse *toujours une pépinière des athées*; N. DAVIDSON, *Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700*, in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, a cura di M. Hunter e D. Wootton, Oxford, 1992, pp. 55-85.

² Si tratta del «Processo fabricato in S. Officio contro il medico Gio. Maria Lancisi Romano

Che quando uno si confessava deve dire al Confessore le proprie virtù, e non li difetti, cioè li peccati, perche ciò non serviva à niente, e con dirgli le proprie virtù s'aggiustava bon concetto presso li Confessori, e poi comunicarsi per apparenza, e per fare quello fanno gl'altri.¹

Altrove il Lancisi dichiarava che un altro medico, mentre parlavano del papa, gli aveva chiesto se anche il papa fosse ateo, Lancisi era a quel tempo archiatra pontificio:

“Il Papa ci crede? ditela giusta”; e rispostogli, che molto ben ci credeva, replicò il detto Mazzuti² “Non me lo volete dire? me lo direte poi”.³

Il papa ci credeva? Non sappiamo, ma nelle carte del processo Lancisi emergevano laici ed ecclesiastici che condividevano la tesi dell'impostura delle religioni storiche e non solo; è lo stesso Lancisi, a indicarci con parole pertinenti quale fosse la tesi di fondo:

E mostrava l'impostura, cioè che à noi veniva imposta la credenza de misteri della medesima fede per nostra ignoranza.⁴

I cardinali del Sant'Uffizio insabbiarono il processo, che chiamava in causa personaggi come Angelo Della Noce, già abate di Montecassino e arcivescovo di Rossano – che era arrivato a dubitare persino dell'immortalità dell'anima umana – e lo stesso Lancisi, forse meno illustre, ma alle cui mani era già stata affidata la vita di un pontefice.⁵

per proposizioni ereticali, empie [...]], conservato in Città del Vaticano, Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede (ACDF), pubblicato in C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, in *Atti del Convegno Galileo e l'Acqua: guardare il Cielo per capire la Terra*, Roma 17-18 dicembre 2009, a cura di L. Ubertini, P. Manciola, A. Pierleoni, Perugia, 2010, pp. 47-81: 69-79; su Lancisi si veda pure M. P. DONATO, *L'onere della prova. Il Sant'Uffizio, l'atomismo e i medici romani*, «Nuncius», XVIII, 2003, pp. 69-87.

¹ Cfr. C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 73.

² Mazzuti era medico; insieme a Lancisi, Brasavola e Sinibaldi faceva parte del 'Congresso medico romano', cfr. M. P. DONATO, *L'onere della prova*, cit., pp. 69-87.

³ Cfr. C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 76.

⁴ Ivi, p. 71. Nel *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, VIII, Firenze, 1899⁵, alla voce *Impostore* si legge: «Colui che inganna la gente, cercando con arte di far credere, o accettare, come vere, cose o dottrine, che egli sa esser false, o spacciando burbanzosamente scienza ch'è non ha. Dal basso latino *impostor*, sincope d'*impositor*, verbale da *imponere*, che aveva anche il senso di dare ad intendere».

⁵ Si trattava di Innocenzo XI. Angelo Della Noce, personaggio di grande prestigio e autorevolezza, dimorava a Roma, cfr. la voce enciclopedica di M. CERESA, *Della Noce, Angelo*, in *DBI*, Roma, 1989, XXXVII, pp. 106-108. Sia il Mazzuti che il Lancisi lo avevano avuto come paziente, i consultori decisero di fargli sapere *prudenter et extraiudicialiter* quali capi d'accusa erano presenti in Sant'Uffizio a suo carico e decisero contestualmente di *supersedeat in expeditione huius causae*; cfr. C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit. p. 66.

Solo l'assessore del Sant'Uffizio espresse il suo rammarico nel vedere un reo confesso di tesi così empie aggirarsi per la città intento a far carriera:

Iddio perdoni a quelli ch'ebbero più à cuore qualche interesse, e rispetto privato, che la gloria di Dio, e la salute dello stesso Lancisi, che forse si sarebbe raveduto, et emendato col castigo, il che non tanto facilmente puote sperarsi in uno, che precipitato nel baratro dell'empietà, come sopra, ha veduto poi sempre più andare à seconda li suoi interessi temporali, e non havendo sperimentata punto la giustitia di Dio per eccessi così detestabili, è cosa molto probabile, che siasi sempre più nell'interno confermato nella sua empietà, ed ateismo.¹

Le tesi contestate a Lancisi non erano certo le *novitates* giunte d'Oltralpe con la filosofia e la scienza dei moderni, che tra l'altro Lancisi da scienziato e da cartesiano conosceva bene,² ma attingevano ad una tradizione più antica, quasi interamente autoctona, come aveva, tra gli altri, colto Kortholt,³ che alla bisogna veniva ricondotta al mitico libretto *De tribus impostoribus*.⁴

Ancora Roma, ancora 1690, un prelado romano, Pietro Gabrielli (1660-1734), coinvolto nel famoso processo dei 'Bianchi',⁵ convinto che «la Confessione sacramentale era una Politica de Preti per sapere li fatti de gli altri»,⁶ e fautore anch'egli della menzogna nel confessionale:

alli confessori non si devono dire li propij peccati ma solo ciò che pare, e piace à quello che si confessa e ciò per burlare il Confessore e li Preti⁷

durante il suo primo interrogatorio fece esplicito uso del *De tribus*. Elencando una serie di tesi eterodosse, Gabrielli, certo di non poter essere smentito, ne attribui la paternità al *De tribus impostoribus*:

¹ Ivi, p. 78.

² Lancisi era allievo di Vitale Giordani, uno dei maestri cartesiani della 'Sapienza'; sul Giordani cfr. C. CARELLA, *L'insegnamento della filosofia alla 'Sapienza' di Roma nel Seicento*, Firenze, 2007, pp. 121-130; EADEM, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 58.

³ Cfr. *infra*, p. 495.

⁴ Sul leggendario *De tribus impostoribus* (da non confondere con l'*Esprit de M. Spinoza*, poi *Traité des Trois Imposteurs*, per il quale rinvio al *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, Torino, 1994) si vedano: la voce di P. MARCHAND, *Impostoribus (Liber de tribus)*, sive *Tractatus de vanitate religionum*, pubblicata nel *Dictionnaire historique* (La Haye, 1758) e ora in *Appendice a Heterodoxy, Spinozism, and free thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the Traité de trois imposteurs*, a cura di S. Berti, F. Charles-Daubert e R. H. Popkin, Dordrecht-Boston-London, 1996, pp. 477-524; G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., p. 96; F. BERRIOT, *Athéismes et athéistes au XVII^e siècle en France*, Lille, 1985, 2 voll.: II, pp. 310-545; S. LANDUCCI, *Il punto sul De tribus impostoribus*, «Rivista storica italiana», CXII, 2000, 3, pp. 1036-1071; *I tre impostori*, a cura di G. Ernst, testo lat. a fronte e trad. it. di L. Alfinito, Calabritto, 2006; G. MINOIS, *Le Traité des trois imposteurs. Histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas*, Paris, 2009, trad. it. di S. Arena, *Il libro maledetto*, Milano, Rizzoli, 2010.

⁵ Cfr. D. FRASCANELLI, L. TESTA, *La casa dell'eretico. Arte e cultura nella quadreria romana di Pietro Gabrielli (1660-1734) a Palazzo Taverna di Montegiordano*, Roma, 2004, pp. 30-45.

⁶ Ivi, p. 173.

⁷ *Ibidem*.

Nella città di Parigi lessi un libro pessimo, et empio intitolato = De tribus Impostoribus chiamando tal = Mosè, Giesù Christo, e Maometto mostrando ò per dir meglio, pretendendo di mostrare, che la condotta de sud.i tre fù solo politica, e che li loro miracoli erano per cause naturali e non veri miracoli non eccedenti l'ordine della natura.¹

Tesi contro l'eucarestia e contro la divinità di Cristo, tutto veniva ricondotto, dal Gabrielli, ai contenuti del *De tribus*:

Io non ho apprese le cose sud.e da me deposte, se non dal d.o libro e da gl' Autori, che hò sopra esposti colle riflessioni, che da me stesso hò fatte sopra, e letto d.o libro lo abbruggiai in Francia.²

Il favoloso trattato diveniva ricettacolo di tutte le tesi empie ed eterodosse che il Gabrielli aveva coltivato nel tempo. La scelta non fu felice e il Gabrielli venne incarcerato per reticenza.³ Sollecitato a dire la verità, il prelado ammise di essersi appellato al *De tribus* per non coinvolgere altri nella vicenda:

Il libro de tribus impostoribus non solo non l'hò mai letto, ma nemmeno l'ho mai veduto; et in tanto dissi d'haverlo letto in Francia, perché credevo di sodisfare pienissimamente col dire al S. Off.o solo le cose, che toccavano la mia persona.⁴

Quando nel 1705, il *De tribus impostoribus magnis liber* del teologo protestante Christian Kortholt,⁵ – nella Roma che di impostura ne sapeva una più del diavolo – attirò l'attenzione del Segretario dell'*Index*, il medico Lancisi era di nuovo archiatra pontificio⁶; Gabrielli di lì a poco sarebbe evaso dalle carceri pontificie per stabilirsi a Venezia; del processo Lancisi non si fece mai

¹ Ivi, p. 172. La deposizione del Gabrielli è del 30 maggio 1690.

² Ivi, p. 175.

³ Gabrielli venne incarcerato il 29 luglio del 1690. Gabrielli e Lancisi avevano lo stesso avvocato, il Rainaldi, dopo la pessima performance del Gabrielli, Rainaldi dovette consigliare a Lancisi, che si sarebbe presentato anche lui *sponte comparente* in Sant'Uffizio, di indicare almeno un interlocutore; Lancisi chiamò in causa Mazzuti, già pesantemente coinvolto nel processo Gabrielli, incarcerato e torturato.

⁴ D. FRASCANELLI, L. TESTA, *La casa dell'eretico*, cit., p. 178.

⁵ Ch. KORTHOLT, *De tribus impostoribus magnis liber...*, Kiloni, Joachimi Reumanni Acad. Typogr., 1680. La seconda edizione fu a cura del figlio Sebastian: *De tribus impostoribus magnis liber...*, Hamburgi, Joachimi Reumanni, 1701; Sebastian antepose al testo paterno una vera e propria apologia contro i tanti detrattori del libretto, eliminando l'*Epistola dedicatoria*, dove Christian aveva parlato della diffusione dell'ateismo e chiamato a testimone padre Mersenne. Sul *De tribus* di Kortholt si veda J. LAGRÉE, *Christian Kortholt (1633-1694), et son De tribus impostoribus magnis*, in *L'heresie spinoziste: la discussion sur le Tractatus theologico-Politicus, 1670-1677, et la reception immediate du spinozisme*, a cura di P. Cristofolini, Amsterdam, 1995, pp. 169-183; la Chiesa di Roma aveva già condannato il *Valerianus Confessor* (1662) di Kortholt nel 1664; una seconda condanna sarebbe arrivata nel 1757 per *cetera ejus opera* che trattavano di religione.

⁶ Dopo il processo, Lancisi si ritirò alcuni anni fuori dal Palazzo; fu richiamato al capezzale di Innocenzo XII nel 1699 e venne riconfermato come medico privato dal suo successore, Clemente XI (1700-1721).

parola; del processo a Gabrielli era rimasta memoria come di un processo quietista.¹

Com'è noto, il *De tribus impostoribus* di Kortholt rovesciava su tre autori moderni: «Edoardus Herbert, Thomas Hobbes, Benedictus Spinoza»², *virī callidi, et technarum pleni*, l'accusa di essere i tre impostori. Il libro venne sottoposto a censura; ed è proprio nella censura, che troviamo parole di biasimo verso Kortholt, che aveva sottolineato il pericolo che erudizione e cultura pagana rappresentavano per la cristianità, in quanto propagatrici di ateismo. Il censore, G. B. Battelli,³ pur apprezzando la polemica del Kortholt contro il *Draco infernalis*, l'antico *De tribus*, si rammaricava che il teologo avesse calunniato gli italiani, con il tacciarli di essere ideatori e propagatori di ateismo:

*Italos praesertim, qui propterea passim Atheorum nomine traducantur. Et sunt certe ex gente hac noti satis Machiavellus, Aretinus, Vaninus, alij. Quamvis intra Italiae terminos non steterit ista impietas, sed inde per totam Europam se diffuderit.*⁴

Le tesi dei nostri avevano finito col varcare le Alpi e con l'infettare la Francia, divenuta covo di atei, come aveva testimoniato lo stesso padre Mersenne:⁵

¹ Cfr. C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., pp. 51-52.

² A oggi, solo la vicenda censoria di Th. Hobbes è ricostruita nella sua interezza, si veda M. FATTORI, *La filosofia moderna e il S. Uffizio: Hobbes haereticus est, et Anglus*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXXII, 2007, 1, pp. 83-108; il *De veritate* di Herbert di Cherbury era stato messo all'Indice nel 1633; il *De religione Gentilium* sarebbe stato condannato nel 1707; sulla censura a quest'ultimo si veda: N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, 2005, pp. 58-64; sulle censure a Herbert di Cherbury è in corso una ricerca di M. Fattori. Le opere di Spinoza erano state messe all'Indice nel 1679; nell'estate 1690 vennero ribadite le condanne del *Tractatus theologico-politicus* e degli *Opera posthuma*. Sulla condanna di Spinoza si veda P. TOTARO, *Documenti su Spinoza nell'Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione*, «Nouvelles de la République des Lettres», xx, 2000, 1, pp. 95-128.

³ G. C. Battelli era nato a Sassocorvaro nel 1658, scelto da Clemente XI come suo bibliotecario e poi segretario dei brevi (nel 1711), si interessava di antichità e di numismatica, fu arcade col nome di Arisostene Parorio, morì nel 1725. Su G. C. Battelli si veda P. FRANCIOSI, *Monsignor Gian Cristoforo Battelli di Sassocorvaro erudito e storiografo della fine del Seicento*, «Reale Deputazione di Storia Patria per le Marche. Atti e Memorie», serie v, 1937, 1, pp. 127-129; F. VECCHIETI, *Biblioteca Picena*, Osimo, 1790-1796, 5 voll.: II, 1791, pp. 110-115; la voce *Battelli*, *Giovanni Cristoforo* di L. Moretti, in *DBI*, VII, Roma, 1965, pp. 239-240. Secondo C. GROSSI, *Degli uomini illustri di Urbino* (Urbino, 1819) Battelli dovrebbe aver lasciato molte opere manoscritte tra cui censure di testi eterodossi (pp. 119-121: 120); infine G. BATTELLI, *La biblioteca pubblica di Urbino*, «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche», xc, 1994, pp. 243-281.

⁴ Cfr. C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 55. La censura è conservata in ACDF, Index, Protocolli vvv (67bis), cc. 507r-512v. Questo brano, come il successivo, è sottolineato nel documento in quanto cita letteralmente Kortholt.

⁵ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim...*, Lutetiae Parisiorum, 1623. Sul brano incriminato: «At non est quod totam Galliam percurramus, nisi siquidem non semel dictum fuit, unicam Lutetiam 50 saltem Atheorum millibus onustam» si veda C. BUCCOLINI, *Dal De tribus impostoribus ai Quatrains du déiste: metamorfosi dell'ateismo nella doppia redazione del colophon di Mersenne*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, 1, pp. 167-175.

*Et proximè quidem in Galliam: quae Atheis sic abundat, ut anno huius saeculi xxiii. in unâ Lutetia eorum quinquaginta millia fuisse numerata, in Genesim commentans Mar. Mersennus annotet.*¹

L'ateismo era per Kortholt, che osservava l'Europa cattolica coltivare le filosofie antiche – *praetextu auctoritatis antiquorum* –, una vera piaga; le sue accorate parole vennero però accolte con sdegno:

Quo loco dum Italos, et Gallos Atheismi labe passim infectos esse criminatur, non modò contra veritatem, et iustitiam, sed etiam contra charitatem, qua proximorum famae detraheret prohibemur, apertè peccasse dicendus est.²

La denuncia di Kortholt diveniva calunnia e maldicenza e la Francia e l'Italia, pie e cattoliche nazioni, divenivano parte lesa, per questo il *De tribus* di Kortholt doveva essere proibito *donec corrigatur*:

Illud propterea prohibendum censerem, donec opportunè corrigatur, ac insuper expurgetur à manifestis calumnijs, et maledictis, quae author in catholicas, piasque nationes temerè coniecit. Meum tamen suffragium, et singula, quae hactenus dixi, saniori Eminentissimorum Patrum iudicio humilissimè submitto.³

Per il resto, il giudizio espresso dal censore fu benigno, nella *Congregatio* del 5 settembre del 1707,⁴ il Battelli lesse la sua censura manifestando apprezzamento per 'Kortholtus noster',⁵ e offrì ai Cardinali una sintesi dei contenuti del libretto, pure del capitolo dedicato a Spinoza:

Benedictus Spinosa eiusdem farinae scriptor multa edidit perniciosissima opuscula, praesertim verò Tractatum politicum, Tractatum theologico-politicum, Tractatum de intellectus emendatione, et Epistolas, in quibus manifestè detegitur ipsis etiam Herberto, ac Hobbesio deterior, et magis impius. Palam enim Atheismum profitetur, et docet. Dei existentiam, adeoque providentiam apertè negat, et irridet. Dei voce naturam tantum, seu hanc rerum universitatem intelligit. Non Angelos, non Diabolum, non caelum, non Infernum agnoscit. Nulla praemia, vel supplicia futura credit, quippequi praesenti hac vitâ omnia terminari, nec post eam quidquam superesse censeat, quod boni, vel mali, gaudij, vel doloris sit capax. Pari impietate resurrectionem, et ascensionem Christi negat; Prophetas, uti melancholicos, phantasticos, et stolidos

¹ C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 55.

² *Ibidem*.

³ ACDF, Index, Protocolli vvv (67bis), cc. 507r-512v: c. 512v.

⁴ I documenti relativi alla censura del *De tribus* di Kortholt si trovano in: ACDF, Index, XI, Index Libr. Prohib., v, c. 3789; ACDF, Index, Diari, XIII, c. 1599; ACDF, Index, Protocolli, vvv (67bis), c. 472v; ACDF, Index, XI, Index Libr. Prohib., v, c. 3914; ACDF, Index, Diari XIII, c. 1688.

⁵ «Optimum, summaque dignum laude videtur argumentum opusculi *de tribus Impostoribus magnis editi à Christiano Kortholto Kilonj in Holsatia anno 1680* [...] non immeritò eos Kortholtus magnos impostores appellavit, suoque libello eum praefixit titulum, ut locum occuparet alterius apud eruditos admodum celebris libri *de tribus impostoribus*, de quo, an umquam verè lucem aspexerit, adhuc sub iudice his est», ACDF, Index, Protocolli vvv (67bis), cc. 507r-512v: c. 507r.

ex praeconceptis falsis, ac absurdis opinionibus multa scripsisse ait, quae homines magis irritaverint, quam correxerint. Apostolos non ex revelatione, sed naturali iudicio tantum epistolas suas scripsisse; in Sacra Scripturâ multâ contineri falsa, fabulosa, et sibi directè contraria, eiusque corpus non integrum, sed illius dumtaxat fragmenta ad nos pervenisse; Christi spiritum gentes etiam, et turcas habere tradit. Mundum à se ipso extitisse arbitratur. Soli potestati civili ius competere ait determinandi, quid iustum, quid iniustum, quid pium, quid impium sit. Peccatum non dari affirmat, nisi in ordine ad civitatem, cui oboedientia negata est. Fidem non necessario requirere vera dogmata, sed posse etiam falsissima quaeque credenda rectè proponi; fidei doctrinam unumquemque posse, imò debere convenienter suo captui, ingenio, et opinionibus intelligere, ac interpretari, adeo ut cuique, quidquid magis libet, credere liceat.¹

Un fatto era certo, la triade di Kortholt era piaciuta molto ai censori, nella retorica del *votum*, piena di *monstra* e di denunce di tentativi di *evertere ab imis fundamentis* la religione cattolica, potersi appropriare dell'impostura doveva essere cagione di soddisfazione, e così in una delle censure a Hobbes (1701) e a Herbert di Cherbury (1707) i consultori iniziarono i loro *vota* facendo riferimento ai tre moderni 'impostori', segno che l'operazione del teologo protestante era piaciuta. Così esordiva il censore di Hobbes:

Inter exitiosissimas Religionis controversias quas novandi prurigo proximo elapso saeculo invexit, ad Atheismum seu Deistarum Dogmata propaganda, primas obtinent, quae Spinoza, Herbertus ac Hobbes effutiere.²

E così Domenico Bencini³ nell'esordio della censura al *De religione Gentilium*:

Trium Impostorum Liber, Eminentissimi Principes, qui vel à Petro Aretino, vel à Poggio Florentino, sive a Bernardino Ochino exaratus perhibetur, an extiterit, et in praesentiam reperiatur, disputant emunctionis naris Critici, dum Eruditorum fermè omnium sit commune iudicium, impium Friderici Secundi dictiterium, imaginario libro titulum dedisse [...] tres Impostores elapsi modo saeculi blasphemis suis opusculis perficere sunt conati, Benedictus videlicet Spinoza, Thomas Hobbes, et Edoardus Herbertus.⁴

La vicenda censoria del *De tribus impostoribus* di Kortholt rimase *aperta*, i registri del segretario Sellerio riportano due risoluzioni diverse della stessa

¹ Com'è noto non si conoscono censure a Spinoza, se non ottocentesche; il brano su Spinoza, già pubblicato in C. CARELLA, *L'aetas galileiana in 'Sapienza'*, cit., p. 54, è riproposto qui emendato da un refuso.

² Cito da M. FATTORI, *La filosofia moderna e il Sant'Uffizio*, cit., p. 100; il *votum* di G. Caracciolo è del 29 agosto 1701.

³ Su Bencini si veda la voce *Bencini, Francesco Domenico*, redatta da G. QUAZZA, *DBI*, VIII, Roma, 1966, pp. 204-207; V. FERRONE, *Scienza, natura, religione: mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, 1982, pp. 372-373; J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2002; H. GROSS, *Rome in the Age of Enlightenment: The Post-Tridentine Syndrome...*, Cambridge, 2002, p. 265.

⁴ Cfr. D. Bencini sul *De religione Gentilium errorumque apud eos causis* di Herbert di Cherbury (censura letta il 9 luglio del 1707), ACDF, Index, Protocolli, vvv (67bis), cc. 452r-455r: c. 452r.

congregatio, 5 settembre del 1707; nella serie *Index* – dopo aver sottolineato che Kortholt aveva accusato *Italos et Gallos* di essere infettati dall'ateismo – concludeva che «in voto fuit ut prohiberetur donec opportune corrigatur»;¹ nei *Diari* riportava che la decisione dei cardinali, dopo la lettura della censura, era di dare *iterum* a leggere il libro di Kortholt: «hunc pariter librum iterum referri censuerunt».² Di ulteriori letture e di successive condanne non ho trovato al momento riscontro, come se la lettura del *De tribus* non fosse più stata calendarizzata, né risulta una sua condanna specifica. Intanto qualcosa di strano era avvenuto nella registrazione degli atti; una cosa non di poco conto, il segretario Sellerio,³ confuso dai tanti *impostores* citati negli *incipit* delle censure, aveva registrato la lettura del *votum* di Bencini sul *De religione Gentilium* di Herbert di Cherbury come una censura al «Trium impostorum liber»!⁴

Errore grossolano, in cui il suo predecessore, Giulio Maria Bianchi, non sarebbe mai incappato; proprio quest'ultimo due anni prima si era attivato per avere notizie sul *De tribus* di Kortholt e aveva appuntato, in una nota non ufficiale, le notizie che via via gli giungevano, consegnandoci così un saggio di come procedeva nel solerte e implacabile lavoro preparatorio alle sedute della *Congregatio*. Nel fare ciò, Bianchi ci fornisce pure un circostanziato riferimento a colui che considerava autore del mitico *De tribus impostoribus* contro Mosè, Gesù e Maometto:

Si deve ~~leggi con questa occasione il memoriale~~⁵ parimenti accusar il libro *de tribus impostoribus* non quel famoso antico *de tribus impostoribus* Christum Moyse et Mahometi che fù l'oratore <rotato>⁶ in Francia, e quale stava nel tormento disse «oh Dio», e chi lo confortava, li disse «ti raccomandi à Dio», e non ci credi rispose questo «Vox dolentis non credentis» mà ad instar di quello un tal Christiano Kortholti hà fatto questo libro contro tre heretici, e viene accusato per pessimo. Perciò deve dimandare il segretario se si contentano si dia à rivedere per hora per modum simplicis informationis, e non sapendo il Segretario il titolo del libro, né nome dell'autore non l'ha potuto ritrovare nelle sue note. Sa però d'haverne parlato ne suoi quinterni.

Il titolo è a tergo /

¹ ACDF, Index, XI, Index libr. prohib., v, a folio 3914. Di seguito, con altro inchiostro e altra mano sarebbe stato aggiunto: «et alteri dari decreverunt», e cioè che il volumetto di Kortholt veniva dato di nuovo a lettura.

² ACDF, Index, Diari, III, c. 1688.

³ In ACDF, Protocolli, vvv (67bis), cc. 413r-414v, c'è una nota dove si riferisce della presa di servizio di Sellerio (febbraio 1707).

⁴ Non si tratta della serie *Diari*, dove l'indicazione è data correttamente ma della nota registrata a cc. 3903-3904 del v volume della serie, ACDF, Index, XI, Index libr. prohib., dal titolo: «Trium impostorum liber». Corretta invece l'indicazione in ACDF, Index, Diari, XIII, c. 1681.

⁵ Frase cassata.

⁶ Grafia di difficile lettura, che potrebbe leggersi anche 'apostato'; tuttavia, nella grafia del Bianchi il carattere iniziale sta sempre per una 'r'; 'rotato' è la lettura più probabile. Nei dizionari, 'rotato', aveva anche il significato di 'sottoposto al supplizio della ruota'. Il castigo era in uso in Francia, anche per reati politici.

Il titolo del libro è Christiano Kortholt *De tribus impostoribus. Thesaurus dissertatio-num* 1702.¹

Credo me ne abbia parlato Tosques² e sta nella libreria de Casanate³ se non erro.

Ci sta nella libreria l'ho havuto dall'Imperiale.⁴

Impugna Eduard Erbert, Benedetto Spinoso, Tomaso Hobbes, Ateisti ex professo. Dubita qualecheduno se per scrivere di heretici meriti esser proibito, onde si riferirà per modum infradictum.⁵

La presenza di un confortatore durante il supplizio lascia pensare che si tratti di una condanna comminata dalle autorità ecclesiastiche, da dove traeva il Bianchi quel *vox dolentis non credentis*, chi era l'infelice 'rotato' al quale Bianchi faceva riferimento? Se andiamo ai pensatori chiamati in causa come possibili autori del libello, non pochi di essi furono condannati a morte, si pensi a Dolet, a Serveto, a Bruno, a Vanini. Ma nessuna delle leggende nere che li riguarda corrisponde a quanto annotava il Bianchi; sappiamo che Étienne Dolet, dopo la condanna della Sorbona, avrebbe pronunciato: «Non dolet ipse Dolet, sed pia turba dolet», ma non si tratta di un'invocazione a Dio *in limine mortis*.⁶ Sappiamo della sprezzante accettazione della morte da parte di Bruno, tra l'altro giustiziato in Roma e con la 'giova' in bocca, o del Vanini, giustiziato sì in Francia, ma a cui venne recisa la lingua, come primo atto del supplizio. Solo di Michele Serveto, che morì però a Ginevra, si narrava di una disperata invocazione a Dio nei primi momenti del supplizio.⁷

¹ Non sarà questa l'edizione letta dal censore, ma la prima: Kiel, 1680.

² Francesco Tosques, dottore in teologia e legge e agente pontificio è noto per la traduzione de: *L'huomo di corte di Baldassar Graziano...*, Roma, 1698 (ed. consultata Biblioteca Casanatense, I. XVII. 14). Un suo gruppo di lettere sono conservate in Roma, Archivio di Stato, Fondo manoscritti, busta 167, su una carta sciolta si legge: «Nostro Signore comanda di esser informato di quanto vi sia in Sant'Uffizio contro l'abbate Tosques»; cfr. pure *Il Granducato di Toscana e i Lorena nel secolo XVII*, a cura di A. Contini e M. G. Parri, Firenze, 1999, pp. 98 e 102.

³ Si tratta della libreria del fu Girolamo Casanate, morto nel 1700; l'esemplare, tuttora conservato nella Biblioteca Casanatense di Roma, non ha note manoscritte (HH. XIV. 48).

⁴ Per Imperiali (1651-1737), si veda la voce *Imperiali, Giuseppe Renato*, redatta da S. TABACCHI in *DBI*, LXII, Roma, 2004, pp. 305-308. Nella sua biblioteca vi erano più libri di Kortholt e anche il *De tribus*, nella prima edizione del 1680, cfr. G. FONTANINI, *Bibliothecae Iosephi Imperialis catalogus*, Romae, 1711, p. 274; sulla raccolta libraria si veda F. CANCEDDA, *Figure e fatti intorno alla biblioteca del Cardinal Imperiali mecenate del '700*, Roma, 1995.

⁵ ACDF, Index, Protocolli, TTT (67), c. 565r-v; nella *Congregatio* 105^a, tenutasi il 26 gennaio 1706, il libro di Kortholt viene segnalato senza indicazioni ulteriori, cfr. ACDF, Index, Diari, XIII, c. 1599.

⁶ Su Dolet si vedano: R. COPLEY-CHRISTIE, *Étienne Dolet, The Martyr of the Renaissance, 1508 to 1546*, 2^a ed., London, 1899 e G. COLLETET, *Vie d'Étienne Dolet*, éd. par M. Magnien, Genève, 1992, a p. 54 è citata la frase in questione e la risposta dell'interlocutore «Et que le doctor qui le conduisat le retourne soudainement contre lui de la sorte: "Non pia turba dolet, sed dolet ipse Dolet"».

⁷ Sulla morte di Serveto si veda R. BAINTON, *Michel Servet. Hérétique et martyr*, Genève, 1953, pp. 126-129.

Chi era dunque il personaggio a cui Bianchi pensava? Sebbene non in sintonia con la leggenda del *De tribus*, c'era forse un personaggio che poteva aver suggestionato il segretario dell'*Index*, un libertino apostata, nemico della famiglia Barberini, la cui morte atroce ed esemplare era rimasta a lungo viva nell'immaginario dei romani: Ferrante Pallavicino (1615-1644).¹ Il giovane Ferrante, dopo essere stato attirato ad Avignone con l'inganno da una spia dei Barberini, prima di essere condannato a morte per decapitazione, con l'accusa di lesa maestà umana e divina, fu sottoposto proprio alla tortura della ruota ('incatenato a guisa di crocifisso'), per poi essere giustiziato in territorio francese.²

¹ Su F. Pallavicino rinvio a G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 177-199.

² Ivi, p. 198.

«MA QUI SI TRATTA ANCHE DEL MONDO NELLA LUNA...»

LA CENSURA DE *LE MONDE DANS LA LUNE*

DI JOHN WILKINS

MARGHERITA PALUMBO

SUMMARY

On 25 April 1701, the Congregation of the Index banned *Le Monde dans la Lune*, the French version of John Wilkins' *The Discovery of a World in the Moon*. This work was banned not only because it contained arguments in favor of heliocentrism, but also because it endorsed the thesis of the plurality of worlds. It was on account of this second reason that in 1758 Wilkins could not benefit from the abolition of the general ban on *libri omnes docentes mobilitatem Terrae, & immobilitatem Solis*. His name, therefore, still appeared in the last edition of the *Index librorum prohibitorum*, published by the Church of Rome in 1948.

NEI primi mesi del 1700 fu denunciata alla Congregazione dell'Indice l'edizione in francese dell'opera di John Wilkins *The Discovery of a World in the Moon*. Apparsa anonima a Londra nel 1638, accresciuta nel 1640 di un secondo libro – *A discourse concerning a New Planet tending to prove, that 'tis probable our Earth is one of the Planets* – e più volte ristampata nel corso del XVII secolo,¹ la versione apparve a Rouen nel 1655 con il titolo *Le Monde*

m.palumbo@biblioroma.sbn.it.

¹ J. WILKINS, *The Discovery of a World in the Moon, or a Discourse tending to Prove that 'tis probable there may be another habitable World in that Planet*, London, printed by E. G. for Michael Sparke and Edward Forrest, 1638. Se ne ebbe, a pochi mesi di distanza, una ristampa, mentre l'accresciuta edizione del 1640, in due libri con paginazione separata, è introdotta da un frontespizio inciso da William Marshall, con le immagini di Copernico, Galileo e Keplero e l'intitolazione generale *A Discourse concerning a New World & Another Planet in 2 Bookes*. Segue il frontespizio della prima parte, *The First Book. The Discovery of a new World. Or, A Discourse tending to prove, that 'tis probable there may be another habitable World in the Moone. With a Discourse concerning the possibility of a Passage thither. The third impression Corrected and enlarged*, London, printed by Iohn Norton for Iohan Maynard, 1640. Questa, infine, l'intitolazione della seconda parte, *A Discourse concerning a New Planet. Tending to prove, That 'is probable our Earth is one of the Planets. The second Booke, now first published*, London, printed by R. H. for Iohan Maynard, 1640. Sulle vicende editoriali si vedano le osservazioni di G. MCCOLLEY, *The second edition of the 'Discovery of a World in the Moon'*, «Annals of Science», 1, 1936, pp. 330-334, e la rassegna curata da B. Asbach-Schnitker, in J. WILKINS, *Mercury, or, the secret and swift Messenger, shewing how a man may with privacy and speed communicate his thoughts to a friend at any distance*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1984, pp. LXXII-LXXXV. Si rimanda, infine, a B.

dans la Lune.¹ Anche in Francia il libro apparve senza alcuna indicazione del nome dell'autore, che il traduttore – un ignoto Jean de la Montagne – si limita a designare come «un Sçavant homme [...] qui est fort celebre en son Pays pour les excellens Ouvrages qu'il a mis au jour, tant en Theologie qu'en Mathematique».²

L'avvenuta denuncia fu comunicata dal segretario dell'Indice, il domenicano Giulio Maria Bianchi, durante la seduta del 23 marzo del 1700.³ Non vi è alcuna notizia circa l'identità dell'accusatore, che aveva trasmesso alla Congregazione – come informa sempre Bianchi – anche un minuzioso elenco delle proposizioni ritenute non conformi alla dottrina della Chiesa di Roma. L'anonimo redattore di questo *Estratto dal libro francese intitolato Il mondo nella Luna diviso in duoi libri il primo probante che la Luna puol essere un mondo il Secondo che la terra puol essere una pianeta* dedica ampio spazio alla seconda parte dell'opera di Wilkins, ritenuta pericolosa nell'affermare che «la Scrittura nella sua propria e naturale significatione non afferma in

J. SHAPIRO, *John Wilkins 1614-1672. An intellectual Biography*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1969, per un quadro generale.

¹ J. WILKINS, *Le Monde dans la Lune. Divisé en deux Livres. Le Premier, prouvant que la Lune peut estre un Monde. Le second, Que la terre peut-estre une Planette. De la Traduction du S^r. de la Montagne*, A Rouen, chez Jacques Cailloüe, dans la Cour di Palais, 1655 (ne sono noti esemplari con la diversa indicazione di data di stampa '1656'). Anche il volume francese si apre con un frontespizio inciso, pressoché identico a quello dell'edizione inglese, ma di fattura più modesta. La versione ebbe grande diffusione in Francia, rappresentando una delle fonti principali della *Histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil* di Cyrano de Bergerac, tanto che, nel corso del XIX secolo, si arrivò a ritenere l'originario *A Discourse concerning a New world & Another Planet in 2 Bookes* del 1640 una mera versione in lingua inglese dell'opera di Cyrano. La 'chain of errors' che portò all'equivoco bibliografico è ricostruita da W. H. STOREN, *Notes on Cyrano de Bergerac. A mythical Translation of the Histoire comique... de la Lune*, «Modern Language Notes», XXXIX, 1924, pp. 96-98. Sugli stretti rapporti tra Wilkins e Cyrano, cfr. anche A. DEL PRETE *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche e età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1998.

² J. WILKINS, *Le Monde dans la Lune*, cit., c. 22r. A Jean de la Montagne – sul quale manca qualsiasi notizia – si deve la versione anche di un'altra opera di Wilkins, il *Discourse concerning the Gift of Prayer*, apparso sempre a Rouen nel 1655 con il titolo di *Traicté du don de la priere*.

³ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (da ora in poi: ACDF), *Index. Protocolli*, MMM (59), cc. 238r-v, «Il Seg.^{no} accusa 4 libri [...] il 3° Francese intitolato *Le Monde dans la Lune* &c. con la censura ò nota di chi l'accusa». La comunicazione avvenne alla presenza dei cardinali Gaspare Carpegna, Piermatteo Petrucci, Leandro Colloredo, Baldassare Cenci e Enrico Noris, nonché del prefetto della Congregazione Tommaso Maria Ferreri. A tale proposito si veda anche quanto riporta Giulio Maria Bianchi nel repertorio conservato in ACDF, *Index*. XI. *Index librorum prohibitorum*, vol. IV, p. 3275, «*Le Monde dans la Lune, divisé en deux Liures etc. Accusatum hic Liber die 23 Martij 1700 est editus in 4° A Rouen 1655*». Sul caso 'Wilkins' cfr. infine *Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1701-1813. Indexkongregation*, hrsg. von H. Wolf. Bearbeitet von A. Badea, J. D. Busemann und V. Dinkels, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009, p. 610.

nissuno luogo l'immobilità della terra &c.»,¹ e che in base alla «commune isperienza naturale, è più probabile che la terra si moue non li cieli». ² Più concise sono, invece, le proposizioni estratte dalla prima parte del trattato, che espone gli argomenti a favore della tesi che non solo è «possibile che fosse un mondo habitueole in questa pianeta ma ancora probabilissimo»³. Nell'esame preliminare del volume, Bianchi segue però una linea diversa rispetto a quanto suggerito nell'*Estratto*, non entrando nel dettaglio delle argomentazioni a sostegno dell'eliocentrismo. Contro tale teoria la Congregazione dell'Indice si era infatti già pronunciata il 5 marzo del 1616, emanando una proibizione di carattere generale che investe non solo le tre opere allora oggetto di censura – il *De revolutionibus orbium libri sex* di Copernico, la *Lettera d'opra l'opinione de' Pitagorici, e del Copernico* di Paolo Antonio Foscarini e infine i *Commentaria in Job* di Diego de Zúñiga –, ma tutti i libri *docentes mobilitatem Terrae*, anche di futura pubblicazione.⁴ In questa cate-

¹ Estratto dal libro francese intitolato *Il mondo nella Luna diviso in duoi libri il primo probante che la Luna puol essere un mondo il Secondo che la terra puol essere una pianeta*, ACDF, *Index. Protocolli, MMM* (59), c. 303v. Questa l'enunciazione tratta da *Le Monde dans la Lune*, cit., l. II, p. 100, «Proposition v. Que l'Ecriture, en sa propre & naturelle signification, n'affirme en aucun endroit l'immobilité de la Terre». L'*Estratto* si compone di otto carte (cc. 301r-308v), delle quale le cc. 301r-302v sono dedicate al Libro I, mentre le successive cc. 303r-308v comprendono le proposizioni del Libro II.

² Estratto dal libro francese intitolato *Il mondo nella Luna*, cit., c. 308v. Cfr. *Le Monde dans la Lune*, cit., l. II, p. 215, «Proposition IX. Qu'il y a bien ou il a plus d'apparence que c'est la Terre qui tourne, que non pas le Soleil ou les Cieux». Sull'eliocentrismo Wilkins si era espresso prudentemente nella *Epistle to the Reader* apposta all'edizione inglese del 1640 de *A Discourse concerning a New World & Another Planet in 2 Bookes*, cit., cc. A2v-A3r, «Two cautions there are which I would willingly admonish thee of in the beginning [...] To remember that I promise only probable arguments for the proofe of this opinion, and therefore you must not looke that every consequence should be of an undeniable dependance, or that the truth of each argument should be measured by its necessity. I grant that some Astronomical appearances may possibly be solved otherwise than here they are. But the thing I aime at is this, that probably they may be solved, as I have here set them downe: Which, it be granted (as I think it must) then I doubt not, but the indifferent Reader will find some satisfaction in the maine thing that is to be proved». Questo testo preliminare non è riproposto nella versione francese del 1655. Che il trattato di Wilkins fosse considerato una esplicita difesa della teoria eliocentrica è evidente nel titolo dell'edizione in lingua tedesca che ne apparve a Lipsia nel 1713, per le cure di Johann Gabriel Doppelmayr, *Vertheidigter Copernicus, oder curioser und gründlicher Beweiß der Copernicanischen Grundsätzer*, e la cui pubblicazione si rivolge, come si legge al frontespizio, «zum Nutzen und zur Belustigung der Liebhaber der wahren Astronomie».

³ Estratto dal libro francese intitolato *Il mondo nella Luna*, cit., c. 303r; cfr. il corrispondente brano ne *Le Monde dans la Lune*, cit., l. I, p. 21, «apres avoir leut Plutarque, Galilée, Keppler, & autres, & trouvant que plusieurs de mes pensées estoient confirmées par une si forte authorité: je conclud alors qu'il estoit non seulement possible qu'il y eust un Monde habitable dans cette Planete là, mais mesme aussi tres probable».

⁴ Questa la formulazione di tale proibizione generale nel *Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S.R.E. Cardinalium... ad Indicem Librorum deputatorum* del 5 marzo 1616, «aliasque omnes Libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti Decreto omnes respective prohibet, damnat, atque suspendit». Su questo punto si rimanda a M.-P. LERNER,

goria rientra quindi *Le Monde dans la Lune*, da proibire senza dover avviare un procedimento particolare. Ciò nonostante – osserva il segretario – occorre considerare la denuncia con molta attenzione, perché se è vero che «c'è un decreto col quale si proibiscono tutti i Libri che trattano de mobilit.^e Terrae»,¹ l'opera di Wilkins contiene altre dottrine erranee e perniciose. Infatti, «qui si tratta anche del Mondo nella Luna»,² e quindi della pluralità dei mondi, questione che Bianchi aveva già affrontato nel 1687, a proposito degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Bernard de Fontenelle.³

Deve dire il Seg.^{rio} che li sono stati accusati due libri composti da Hermann Witsio Autore heretico in Utrech [...] il 3^o è intitolato il *Mondo dentro la Luna* con questa occ^{ne} tratta del moto della Terra [,] è diviso in due Libri. e che questi due punti benché fossero veri non pregiudica, ne contradice alla fede in conto alcuno, stampato in Ruen del 1655. Nell'Indice c'è un decreto pubblicato sotto li. 5 Marzo 1616, nel quale si proibiscono Libri omnes docentes mobil^{em} Terrae et immobil^{em} Solis. In virtù di questo decreto resta proibito questo libro ancora. non ostante però il sod^o decreto generale sono stati proibiti ancora individualm^{te} e specificam^{te} altri libri che parim^{te} trattano de mobilit^e Terrae cioè Didacus Astunica in Job, la Lettera del P. Ma.^o Paolo Ant. Foscarini sop.^a l'opinione della mobilità della Terra, e Copernico [...] Perciò deve ricercar il Seg.^{rio} se non ostante la proibit^e. generale della Cong^e comanda si dij à rivedere questo libro ancora, non solo per sapere se dice qualche cosa par.^{te} che non sij stata detta p.^{ma}, mà ancora perché l'Autore tocha un'altro punto se nella Luna ci sij un altro Mondo e sentir che cosa dicono i S.^{ri} Card.^{li}.⁴

I cardinali convennero sulla necessità di aprire un procedimento su *Le Monde dans la Lune*, e affidarono al segretario l'incarico di designare il cen-

Copernic suspendu et corrigé: sur deux décrets de la Congrégation romaine de l'Index, «Galilaean», I, 2004, pp. 21-89.

¹ ACDF, *Index. Protocolli*, MMM (59), c. 330r.

² *Ibidem*, «auisa il Seg.^{rio} che in co^{ne} c'è un decreto col quale si proibiscono tutti i libri che trattano de mobilit^e Terrae, mà qui si tratta anche del Mondo nella Luna».

³ La censura degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Bernard Le Bovier de Fontenelle (Paris 1686), redatta da Giovanni Ciampini – il fondatore della Accademia Fisico-Matematica di Roma –, è conservata in ACDF, *Index. Protocolli*, xx (45), cc. 211r-214v. Si legge in particolare alla c. 212r, «Ista assertio de mundorum pluralitate nova non est, cum apud antiquos nonnullos Philosophos passim reperiatur, quos recenset Theodoretus, quae opinio licet inter Ethnices Philosophos serpsit, non tamen à Catholicis unquam admissa fuit, nisi ut simplex narratio, immo inter haereses annumerata est»; questa la conclusione del censore, ivi, c. 213r, «Non solum igitur ex allegatis, verum etiam, quia Author damnat Ptolemaicum systema, et Copernicanum admittit, isteque liber omni sexui, et Generi personarum propter vernaculam linguam communis est: censeo propterea tanquam temerarium et animarum saluti obnoxium prohibendum esse, si ita Eminentij Vestris placuerit». La proibizione degli *Entretiens* fu resa pubblica con il decreto emanato dalla Congregazione il 22 settembre del 1687.

⁴ ACDF, *Index. Protocolli*, MMM (59), cc. 238r-v. Per quanto riguarda gli altri libri menzionati, si tratta di due opere del teologo calvinista Hermann Wits, le *Exercitationum academicarum maxima ex parte historico & critico theologicarum duodecas* (Utrecht, 1694) e i *Miscellaneorum sacrorum libri IV* (Utrecht, 1692).

sore.¹ La scelta cadde sul prelato senese Ludovico Sergardi, al tempo non ancora consultore dell'Indice.²

Sergardi presentò la propria censura nel corso della seduta del 25 gennaio 1701, alla quale parteciparono, oltre al Maestro del Sacro Palazzo Paolino Bernardini, solo due cardinali, il prefetto della Congregazione Tommaso Maria Ferrari e Baldassare Cenci.³ Il numero dei componenti il collegio cardinalizio fu ritenuto insufficiente alla emanazione di un giudizio, e si decise quindi di rinviare a futura data l'esame dei voti relativi ai libri sottoposti al 'sapientissimo iudicio' dei porporati. Ciò accadde tre mesi più tardi, il 25 aprile del 1701;⁴ per accelerare il procedimento non furono chiamati a riferire i censori, ma fu lo stesso segretario della Congregazione a riassumere

¹ Cfr. quanto riporta Bianchi nel suo diario, ACDF, *Index. Diarii*, XI, c. 123r, «Praet.^a Secret.^s exposuit apud hac Sac. Cong.^m accusatum fuisse Librum Gallica Lingua editum sub titulo Le Monde dans la Lune, diuisé [sic] en deux liures. Le Premier, prouuant que la Lune peut estre un Monde, le Second que la Terre peut-estre une Planette. de la Traduction du S.^r de La Montagne. A Rouen. Chez Iacques Caillouë dans la Cour du Palais. M.D. CLV. atque subiunxit Secret.^s iam ab hac Sac. Cong.^e proscriptos fuisse omnes Libros, qui tractant de mobilitate Terrae. Verum quod auctor in hoc Libro agit quoque de alio Mundo existente in Luna Em.^{mi} D.ⁿⁱ mandarunt committi eius examen, et ab eo quem Secret.^s existimauit».

² Ludovico Sergardi (1660-1726) fu nominato consultore dell'Indice il 10 marzo 1701; cfr. ACDF, *Index. Diarii*, XII, c. 18r, «Cum Secret.^s sisteret se ad SS.^{mi} pedes, Sanctitas Sua instituit infrascriptos huius Sac. Cong.^{is} Consultores. Ill.^{mm} et Rev.^{um} D.^{num} Ludouicum Sergardi». La censura di Wilkins fu la prima censura redatta su incarico della Congregazione. Ne seguirono, tra il dicembre del 1702 e il marzo del 1709, altre quattro, relative al *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium* di Hermann von der Hardt (Helmstedt, 1702), al *Baume De Galaad, ou le veritable moyen d'obtenir la paix de Sion* (Frankfurt, 1688), al *Tractatus de potestate jurisdictionis seu De regimine animarum* di Carlo Antonio Manenti (Roma, 1707) e infine al quarto tomo dei *Fasti Cardinalium omnium Sanctae Romanae Ecclesiae* di Giovanni Palazzi (Venezia, 1703). Per notizie sulla attività censoria di Sergardi si veda la relativa voce nella *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1701-1813*, von H. H. Schwedt unter Mitarbeit von J. Hasecker, D. Höink und J. Schepers, hrsg. von H. Wolf, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2010, vol. II, pp. 1157-1160. Alla nutrita bibliografia indicata in tale repertorio si aggiunge ora M. CAVARZERE, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 151-159, che tratta diffusamente anche della produzione letteraria di Sergardi, e in particolare delle *Satire*, pubblicate sotto lo pseudonimo di Quinto Settano.

³ Si veda il *Folium agendorum* della seduta, ACDF, *Index. Protocolli*, NNN (60), c. 116r, «In futura Cong.^{ne} Indicis, quae erit Feria 3.^a Die 25. Januarij hora 21, P.^o Referet prima vice R.P.D. Ludovicus Sergardi librum Gallica lingua editum sub titulo le monde dans la lune, divisé en deux liures etc. A Rouen MDCLV.»; alla precedente c. 115r annota Bianchi, «Card.^h ch'intervennero nella Cong.^{ne} 8.^o li 25 Gen.^o 1701 Card.¹ Cenci Card.¹ S. Clemente Prefetto». Un riferimento a tale congregazione e alla presentazione della censura è rintracciabile anche nel diario del segretario, ACDF, *Index. Diarii*, XII, cc. 16v-17r, «Retulit pariter p.^{mo} vice, esto non sit Consultor, R.^{mus} P. D.^{nus} Ludovicus Sergardi Librum Gallica Lingua editum sub titulo Le Monde dans la Lune, diuisé en deux Liures, le premier prouuant que la Lune peut estre un Monde Etc.».

⁴ Oltre a *Le Monde dans la Lune*, si decise infatti di rinviare anche l'esame delle censure riguardanti le *Exercitationum academicarum maxima ex parte historico & critico theologicarum duodecas* di Hermann Witsius, gli *Acta Sanctorum* del mese di marzo, e infine il trattato di Valentin Alberti *Interesse praecipuarum religionum christianarum*.

i punti principali di quanto già letto in gennaio. Questo è quanto espone Bianchi a proposito dell'opera di Wilkins, alla presenza ora di un più nutrito numero di cardinali:¹

Il 2° libro è stampato in francese [,] fu referito da M.^r Sergardi L'Autore è incerto, forse Inglese, tradotto in francese da M.^r Montagne.

Due opinioni erronee insegna l'una che nella Luna ci sia Terra habitabile; la 2° che la Terra nostra è un Pianeta.

Opinioni già censurate ne' libri di Cardano Copernico, Campanella &c.

Le ragioni che porta è perché non si sapendo il loco del Paradiso terrestre, dice esser probabile che fosse nella Luna.

Non dice determinatamente da che genere di Viventi sij habitata, è però probabile che sij habitata da huomini.

Le difficoltà che ci sono à questa opinione, è se i huomeni della Luna hanno peccato con Adamo, se sono credenti, è Cristo morto per loro la 2° volta.

Insegna poi il modo ò strada che si deve tenere per perigrinare al mondo della Luna, dal nostro Mondo.

Che il Spirito Santo per accomodarsi al nostro modo di conoscere e alle false opinioni nostre parla nella Scritt^a de rebus non secundum id quod sunt, sed prout nobis videntur.

Queste pagine riprende grandemente M.^r Sergardi, porta un autorità di S. Agostino, e dice che fù risposto già quando si trattava la causa di Copernico alla autorità di S. Geron. di Giob. e S.^{to} Tomaso, e fu di parere che prohibeatur.²

Sulla base di questa rapida esposizione, i cardinali furono concordi nel proibire l'opera, contenente – come si legge nella più estesa censura di Sergardi – «propositiones erroneas, falsas, periculosas, et haeresi affines». ³ Se la descrizione dell'itinerario fantastico che Wilkins – come un *novus Columbus* – traccia dalla Terra alla Luna, si riduce a *aniles fabellae*, tali da essere oggetto non tanto di discussione quanto di riso, di ben altra gravità sono le tesi

¹ ACDF, *Index. Protocolli*, NNN (60), c. 234r «Deue dire il Seg.^{no} che parim^{te} la S.^a Cong.^e ordinò al med^o Seg.^{no} che dovesse sommariamente referire i Voti di 4 Consultori che hanno referito 4 Libri nella Cong.^{ne} passata, ad effetto che in pleniori Cong.^{ne} si rissolua se si debbano proibire, ò pure farli referire la 2.^a volta». Da quanto annota Bianchi, alla seduta del 25 aprile furono presenti Piermatteo Petrucci, Leandro Colloredo e Enrico Noris, oltre al prefetto della Congregazione Giovanni Maria Gabrieli e al Maestro del Sacro Palazzo Paolino Bernardini (ivi, c. 229r).

² Ivi, cc. 235v-236r. La difficoltà relativa alla redenzione dal peccato originale dei possibili uomini abitanti sulla Luna, era stata centrale anche nella censura redatta da Giovanni Ciampini degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle. Cfr. ACDF, *Index. Protocolli*, xx (45), c. 212v, «Ratio autem cur admittenda non sit, videtur esse, quia multa absurda inde orirentur, nempe si Incolae in Luna et in alijs stellis admittantur, et homines sunt, ut nos sumus, dubium oritur, an hi in Adamo peccaverint? et an pro illis Christus mortuus sit? et an ad felicitatem destinentur aeternam?». Ciampini introduce un riferimento alla posizione espressa da Cusano nel *De docta ignorantia*, II, 12, «At his objectionibus cum Card. Cusano responderi posse videtur; huiusmodi incolae non esse eiusdem speciei, ut nostrae, ad ideo in Adamo non peccasse, quia sunt alterius generis».

³ ACDF, *Index. Protocolli*, NNN (60), c. 214v.

che riguardano sia l'accordo con la Scrittura,¹ sia la possibile esistenza di altri mondi abitati, un punto sul quale Wilkins si richiama esplicitamente alla *Apologia pro Galileo*, a testimonianza della circolazione che questa opera campanelliana ebbe in ambiente inglese.²

Il titolo dell'opera fu quindi inserito nel decreto emanato dalla Congregazione dell'Indice il 12 marzo 1703,³ e nel 1704 fu registrato nella *Appendix*

¹ Su questo punto si veda anche quanto scrive il traduttore nel suo indirizzo al lettore, *Le Monde dans la Lune*, cit., c. 23v, in riferimento alle persone 'scrupolose' che ritengono le tesi della pluralità dei mondi e del moto terrestre contrarie alla religione e alla Scrittura, «ce personnes là me permettront de leur dire franchement qu'à moins que de se crever tout expres les yeux de l'entendement & renoncer au sens commun, il faut de toute nécessité qu'ils avoient & qu'il reconnoissent, que tant s'en faut qu'il y ait rien en l'une ou en l'autre de ces opinions qui déroge en la moindre façon du monde à la Foy, à l'Ecriture, ou à la Raison, qu'au contraire ils trouveront qu'elles s'accordent extrêmement bien avec toutes les trois, & contribuent à la plus grande gloire du Createur». Il brano è segnalato nell'*Estratto dal libro francese intitolato Il mondo nella Luna*, cit., c. 303r «Al lettore pagina terza linea quarta. Se non si cauano a posta gli occhi dell'intelletto e non rinonciamo al senso commune – bisogna necessariamente che confessino e riconoscano che tanto meno che ci sia niente nell'una o nell'altra di queste opinioni che derogi [sic] in nissuna maniera alla fede [,] alla scrittura o alla ragione che al contrario troueranno che s'accordano benissimo con tutte e tre e contribuiscono infinitamente alla più grande gloria del creatore».

² Sulla lettura dell'opera campanelliana cfr. quanto scrive Wilkins, *Le Monde dans la Lune*, cit., l. I, p. 28, «Campanella entr'autres en a fait un traité expres en faveur de Galilée», e alla *Apologia pro Galileo* Wilkins si richiama espressamente a proposito della delicata questione del peccato originale, ivi, l. I, pp. 210-211, «Le Cardinal Cusanus estoit de ce sentiment, quand parlant de cette Planette, il dit: a *Cet endroit du monde est peuplé d'hommes, d'animaux, & de vegetaux*. Avec luy s'accord Campanella, mais il ne peut pas bien determiner si ce sont des hommes, ou plus tost quelqu'autre espece de creatures. Si ce sont des hommes, il croit qu'ils ne peuuent pas estre infectez du peché d'Adam: mais que peut estre ils ne ont de leur propre qui les ont peu assuiettir à la mesme misere que nous, dont peut estre, ils ont esté deliurez par le mesme moyen que nous, assouoir par la mort de Iesus Christ [...]». Su questo punto si rimanda a G. MCCOLLEY, *The debt of Bishop John Wilkins to the Apologia pro Galileo of Tommaso Campanella*, «Annals of Science», IV, 1939, pp. 150-168, e alle osservazioni di M.-P. LERNER nella sua introduzione alla *Apologia pro Galileo*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. CXXXVIII (ora anche in traduzione italiana, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, p. I). Per un esame generale delle fonti di Wilkins, cfr. B. J. SHAPIRO, *John Wilkins 1614-1672*, cit., pp. 30-60; e G. NONNOI, *Saggi galileiani. Atomi, immagini e ideologia*, Cagliari, AM&D, 2000, pp. 123-176.

³ *Decretum Sacrae Congregationis Eminentissimorum, & Reverendissimorum DD. S.R.E. Cardinalium a Sanctiss. D.N. Clemente Papa XI. Santaque Sede Apostolica ad Indicem Librorum, eorumdemque permissionem, prohibitionem, expurgationem deutorum*, Romae in Palatio Apostolico Vaticano die 12. Martij 1703, Romae, ex Typographia Camerae Apostolicae, 1703. Una copia del decreto è conservata in ACDP, *Index. Protocolli*, QQQ (63), c. 137. Per l'originale, con sottoscrizione autografa del prefetto della Congregazione Tommaso Maria Ferrari, si veda nello stesso volume dei *Protocolli*, cc. 131r-136r. Le istruzioni indirizzate al tipografo camerale incaricato della stampa – «Perche Lei non sbagli» – sono presenti alle cc. 115r-122r. La minuta del decreto è, infine, rintracciabile in ACDP, *Index. Diarii*, XII, con la menzione dell'opera di Wilkins alla c. 103v, «Le monde dans la Lune, diuisé en deux Liures. Le Premier prouuant que la Lune peut estre un Monde, le second que la Terre peut estre une Planete. De la Traduction du S. de La Montagne. A Rouen. MDCLV.». A margine è annotato il rinvio a «QQQ fol. 134 147 et sup.

all'*Index librorum prohibitorum* del 1681.¹ La condanna de *Le Monde de la Lune* fu ribadita anche nell'Indice del 1758,² nonostante in esso fosse stata eliminata la proibizione generale relativa all'eliocentrismo. Il titolo dell'opera di Wilkins è presente anche nell'*Index* emanato da Gregorio XVI nel 1835, il primo che vede assenti i nomi sia dei tre autori proibiti il 15 marzo 1616 – Copernico, Foscarini e de Zúñiga – sia di Keplero e Galileo, e la cui menzione era sopravvissuta alla abolizione, nel 1758, del divieto generale.³ La proibizione non fu riveduta neppure nell'ambito della grande riforma della censura libraria che portò alla pubblicazione, nel 1900, dell'*Index* di Leone XIII. In questo Indice le sole modifiche apportate riguardano, infatti, l'identificazione dell'autore in John Wilkins, la registrazione del titolo non più in francese, ma nella forma originaria inglese, e infine la corretta indicazione – quale data della proibizione – non di quella relativa alla emanazione, il 12 marzo del 1703, del decreto a stampa, ma di quella del 25 aprile 1701.⁴

actis 1111». Sul decreto a stampa si veda *Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1701-1813*, hrsg. von H. Wolf. Auf der Basis von Vorarbeiten von H. H. Schwedt bearbeitet von U. Painter und Ch. Wiesneth, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2010, pp. 3-9. Un cenno alla condanna di Wilkins, con l'indicazione della sola data di emanazione del decreto a stampa, è presente in F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, 1, Bonn, Max Cohen, 1885, p. 124.

¹ *Index librorum prohibitorum Innoc. XI. P.M. iussu editus usque ad Annum 1681. Eidem accedit in fine Appendix usque ad mensem Iunij 1704*, Romae, typis Reverendae Camerae Apostolicae, 1704, pp. 367-368, «Le Monde dans la Lune, divisé en deux livres. Le premier, provant [sic] que la Lune peut estre un Monde, la second que la Terre peut estre une Planette. De la traduction du Sr. de la Montagne à Rouen 1655. Decr. Sacrae Congregationis Indicis 12. Martij 1703».

² *Index librorum prohibitorum SS^{mi} D.N. Benedicti XIV. Pontifici Maximi jussu Recognitus, atque editus*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1758, p. 165, «le Monde dans la Lune, divisé en deux livres, le premier prouvant que la Lune peut estre un Monde: le second que la terre peut-estre une Planette, de la traduction di Sr. de la Montagne. Decr. 12. Martii 1703».

³ *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Gregorii XVI. Pontificis Maximi jussu editus*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1835, pp. 249-250, «le Monde dans la Lune, divisé en deux livres, le premier prouvant que la Lune peut-estre un Monde; le second que la terre peut-estre une Planette, de la traduction du Sr. de la Montagne. Decr. 12. Martii 1703». Cfr. a tale proposito quanto osserva a poca distanza dalla pubblicazione di questo *Index* il commissario del S. Uffizio Maurizio Olivieri, «All'essersi dopo corretti tali erronei insegnamenti dopochè fu scoperta la gravità dell'aria, e convenevolmente apprezzata: all'essersi accresciuti i dati astronomici con infaticabili osservazioni, e meditazioni, primieramente la S. Sede che già fino primo esame aveva permessa l'ipotesi, non progredì a mettere ulteriormente in diffidenza gli studiosi; quindi divenne colla successione del tempo, ai decreti di indulgenza del 1757, 1820, 1822. Finalmente dopo la stampa dell'*Indice* del 1819 essendo susseguita quella novissima in essa 1835, non apparirono gli autori nominatamente proibiti o sospesi a cagione della dottrina della mobilità della terra nel 1616, 1619, 1620, 1633, niun bisogno più essendovi di ritenerli» (cit. in *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia* (1820). *Gli atti del Sant'Uffizio*, a cura di W. Brandmüller e E. J. Greipl, Firenze, Olschki, 1992, pp. 483-484).

⁴ *Index librorum prohibitorum SS^{mi} D.N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et edi-*

La mancata revoca della condanna da parte della Congregazione dell'Indice non fu certo, come osserva Mayaud, un mero *oubli*¹. Nel 1835 l'eliocentrico Wilkins non poté – come accadde invece per Copernico e Galileo – beneficiare di alcuna clemenza, perché nella sua opera ritiene 'probabilissimo' che la Luna sia «un mondo habiteuole», e quindi altrettanto 'probabilissima' la teoria della pluralità dei mondi. La proibizione fu confermata anche nel 1948, nell'ultimo *Index librorum prohibitorum* dato alle stampe dalla Chiesa romana.² Come aveva, infatti, fatto notare il segretario Giulio Maria Bianchi nel 1701, il libro non tratta solo *de mobilitate Terrae*: «qui si tratta anche del Mondo nella Luna».³

Segue il testo della censura redatta da Ludovico Sergardi della edizione francese del *The world in the Moone* di John Wilkins, pubblicata a Rouen nel 1655 con il titolo *le Monde dans la Lune* (Archivio per la Dottrina della Fede, *Index. Protocolli*, NNN (60), cc. 214r-215r). Nella trascrizione si sono rispettati l'ortografia e la punteggiatura originali, nonché l'uso delle lettere *u* e *v*. A margine della c. 214r il segretario della Congregazione dell'Indice Giulio Maria Bianchi annota «Voto di M.^r Sergardi, sopra il libro intitolato il Mondo dentro la lune in francese», e il riferimento al *Diarium* «In actis fol. 1178 sup. fol. 121».

tus. Praemittuntur Constitutiones apostolicae de examine et prohibitione librorum, Romae, typis Vaticanis, 1900, p. 112, «Discovery of a new world or a discourse tending to prove that 'tis probable there may be another habitable world in the moon, with a discourse concerning the possibility of a passage thither. *Decr. 25 apr. 1701. v. Wilkins, John*», mentre a p. 312 è presente il rinvio «[Wilkins, John]. v. Discovery (the) of a new world». Le modifiche seguono, quindi, quanto indicato nella *Praefatio* apposta all'*Index*, pp. xix-xx, «Ubicumque de vero auctore alicuius libri sive anonymi, sive pseudonymi constat, eius nomen post decretum prohibitionis subnexum reperies, atque idem in ordine alphabetico suo loco repetitum, et quidem unci inclusum, quo indicetur, hoc nomen non legi in ipso titulo. Ad illud nomen lector per litteram v. (= vide). Quodsi liber ipse lingua latina conscriptus est, etiam nomen auctoris in forma latina indicatum est, sin minus, in forma illius linguae, qua librum scripsit».

¹ P.-N. MAYAUD, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 170, nota 3, «on pourrait dire que relèvent d'un même oubli d'une part *Le Monde dans la Lune*... traduction française, parue à Rouen en 1655, des deux ouvrages de Wilkins de 1638 et 1640, *The discovery of a new world*... et *Discourse concerning a new Planet*... (ouvrage prohibé en 1701) et d'autre part les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (ouvrage prohibé en 1687); en ces cas cependant, s'ajoutait au copernicianisme le problème de la pluralité des mondes habités».

² *Index librorum prohibitorum*. SS.^{mi} D.N. Pii PP. XII iussu editus. Romae, typis polyglottis Vaticanis, 1948, p. 139, «Discovery of a new world or a discourse tending to prove that 'tis probable there may be another habitable world in the moon, with a discourse concerning the possibility of a passage thither. *Decr. 25. apr. 1701. v. Wilkins, John*», e p. 500, «[Wilkins, John]. v. Discovery (The) of a new world». Nell'Indice del 1948 è mantenuta anche la proibizione relativa agli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle, p. 155, «Entretiens sur la pluralité des mondes par l'auteur des dialogues des morts. *Decr. 22 sept. 1687. v. Fontenelle, Bernard Le Bovier de*».

³ ACDF, *Index. Protocolli*, MMM (59), c. 300r.

Sapientissimo uestro iudicio, Patres Em.^{mi} subiicitur Liber quadragintaquinque ab hinc annis aeditus Rhotomagi, authoris fortè Angli, et in Gallicum idioma traductus à Dom. Montagne. Duas continet partes, quarum altera terram habitabilem in Lunà, altera terram esse Planetam contendit. Erroneas hasce opiniones cum pluries Romana sedes iustissimà censurà percusserit in Cardano[,] Nicolao de Cusa, Copernico, Campanella, alijsque nostrae aetatis nouatoribus, pauca delibanda proponam leuiterque perstringam, potius ut officij mei partes impleam, quam ut nouo anathemate indigeant.

Lunam habitabilem esse nonnullis coniecturis ac futilibus argumentis asserere nititur; praecipuè quia terrestres Paradisi locus nullibi certò assignatur ab antiquis Ecclesiae Patribus, et S. Scripturae expositoribus: unde in hoc Planetà excitatum à Deo fuisse arbitratur. Vltrò prosequitur, et à quo genere uiuentium nouus hic orbis incolatur diuinare aggressus, licet nihil posituè affirmet, probabiliter tamen asserit ab hominibus frequentari.¹ Quantum haec opinio periculis secum inuoluat, quantisque proxima sit scandalis, nemo est qui non uideat. Si enim homines sunt qui lunarem mundum inhabitant, iam dubitare contingit et querere an isti quoque in Adam peccauerint, an Christus in alio Hemispherio iterum passus sit, ut Redemptionis participes fierent. Quae porrò quaestiones è Scholis et doctorum hominum consortio prorsus eliminandae; nec his ineundis atque tractandis (ut ait D. Augustinus) tempus esse debet illis, qui ad salutem suam et S. Ecclesiae necessariam utilitatem cupiunt informari.²

Nec reticendum puto, ut aniles hae fabellae securius refellantur, Authorem phantastico hoc mundo fabricato statim excogitasse, ac etiam docuisse quò pacto iter aggredi, et aeream peregrinationem conficere possimus, ut cum lunaticis istis hominibus commercium instituamus.³ Res sanè digna risu potius, quam animaduersione. Agat nouus hic Columbus foelix faustumque iter, et lunari Orbe perlustrato regionum situs, mores incolarum, urbes, flumina nobis redux describat. Secum tamen nullum aliud uiaticum habeat, quam purissimi aetheris, quod stomacho sufficere, et ad collapsas uires reparandas aptissimum fore indicauit.

Caeterum haec omnia rectè uidens nugator iste quam dissona sint S. Scripturae testimonio, quamque Diuinae ueritati repugnent, erroribus suis succurrere nititur aenormi Blasphemià. Ait enim in tertia propositione secundae partis Spiritum Sanctum in Diuinis Scripturis suum loquendi modum conformare, seu attemperare falsis opinionibus nostris; ac loqui de rebus non secundum id quod sunt, sed prout nobis uidentur. Sunt eadem Authoris uerba latinè translata.⁴

¹ Questa la conclusione di Wilkins a tale proposito, così come tradotta nell'*Estratto dal libro francese intitolato Il mondo nella Luna diviso in duoi libri*, ACDF, *Index. Protocolli*, MMM (59), c. 302v, «lib. I. pag. 209. lin. 22. Sia come si voglia possiamo congetturare in generale che si sono delli habitanti in quella pianeta percioche altramente perche la natura haurebbe fornito a quel luogo tutte le commodita atte all'habitatione come noi habbiamo dichiarato di sopra».

² Augustinus, *De Genesi ad literam*, 10, 23.

³ JOHN WILKINS, *Le monde dans la Lune*, cit., lib. I, p. 226, «Proposition XIV. Qu'il n'est pas impossible que quelqu'un de la posterité puisse descouvrir ou inuenter quelque moyen pour nous transporter en ce Monde de la Lune: & s'il y a des habitans d'auoir commerce avec eux».

⁴ Ivi, lib. II, p. 54, «Proposition III. Que le Saint Esprit en diuers lieux de l'Ecriture, accommode ses expressions à l'erreur de nos imaginations: & parle de diuerses choses non selon ce qu'elles sont en elles mesmes, mais selon qu'elles nous paroissent».

Non me latet Patres Em.^{mi} S. Hieronimum in Cap. 28 Hieremiae pro tuendà hac opinione adduci posse, ubi inquit. Quasi non multa in Scripturis Sanctis dicantur iuxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat.¹ Et alibi. Consuetudo Scripturarum est, ut opinionem multarum rerum sic narret historicus quomodo eo tempore ab hominibus credebantur. Ac in illis uerbis Job, qui extendit Aquilonem super uacuum, et appendit terram super nihilum,² ipse D. Thomas fatetur, quod qui extendit Aquilonem super uacuum nihil nobis apparet nisi spatium aere plenum, quod uulgares homines reputant uacuum, loquitur secundum aestimationem uulgarium hominum prout est mos in S. Scripturà.³ Huius rei, dum Copernici causa ageretur, plenissimam scripsit epistolam Galileus, ubi quamplurimos affert S. Patres in eamdem sententiam collimantes, uidelicet S. Scripturam saepius humanae ignorantiae sensus accomodasse.⁴ Ego tamen adduci minimè possum, ut nuda Authoris propositio, et prout uerè sonat absque grauissimà censurà procedere sentiam; quin potius falsa loqui Mathematicos omnes et Astronomos, quam Sacros Codices firmissimè credam. Hoc indubitanter (ut cum D. Augustino loquar) tenendum est, ut quidquid Sapientes huius mundi de natura rerum uerauiter demonstrare potuerint, ostendamus nostris libris non esse contrarium quidquid autem illi in suis uoluminibus contrarium Sacris Literis docent, sine ullà dubitatione uedamus id falsum esse, atque ita teneamus fidem Do.^{mi} Nostri, in quo sunt absconditi omnes thesauri Sapientiae.⁵ Horret animus meminisse nedum legere et audire tam insanae Physiologiae propudia. Ergo ne summa et infallibilis Veritas indulgebit erroribus nostris, aut obnoxius erit mendacio Spiritus Veritatis? Decipere, et decipi, hae sunt artes, quibus homo cum Deo, Deus cum hominibus agit? Manet aeternumque manebit oraculum illud, uerum uero opponi non potest. Quidquid homines temerè opinentur, non ideò Verbum Diuinum falsò loquitur. Omnis Sapientia à Domino Deo est, et radix Sapientiae Verbum Dei; unde in unaquaque facultate, seu arte, seu disciplinà tanto à Veritate aberrauerit, quanto à S. Scripturis longius quisque discesserit.

Censeo igitur Librum hunc multas continere propositiones erroneas, falsas, periculosas, et haeresi affines; ideoque EE. VV. calculo inter reliquos huius farinae proscribendum.

Lud.^{us} Sergardus

In Palatio Apostolico die 25 Januarij 1701.

¹ Hieronymus, *In Hieremiam libri VI*, CC, LXXIV, p. 272.

² Iob, 26: 7.

³ Thomas Aquinas, *In Iob*, 27.

⁴ Il riferimento è agli argomenti addotti da Galileo a sostegno di tale tesi nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena*.

⁵ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, II, 9.

LA FORMA D'UNA REPUBBLICA CATOLICA DI FRANCESCO PUCCI

LEANDRO PERINI

SUMMARY

Scholars have attributed the statute of an Anabaptist secret society, entitled *Forma d'una repubblica catolica* (1581), to the Florentine heretic Francesco Pucci. During his travels in Europe, Pucci used this work in his attempt to regroup the forces of Anabaptism following the defeat at Münster in 1535. In a sonnet about Pucci's last words before his execution, Tommaso Campanella (who was also imprisoned at the Holy Office in Rome) recalls a verse in Dante's *Inferno* evoking the heretic Fra Dolcino. In this article, the author suggests that this reference seems to pose once again the still unresolved problem of the Dominican's anti-Spanish revolt.

UN mercante mancato, un viaggiatore senza quiete, l'organizzatore di una società segreta senza seguito apparente, ma rivelatrice di una psicologia storica altrimenti irrecuperabile, un ribelle¹ pentito poi ostinatamente «impenitente e relasso» e alla fine, «disdetto», come raccontavano anonimi giornalisti dell'epoca ('menanti'), un martire, infine, del tribunale dell'Inquisizione, cui fu troncata la testa dal carnefice all'alba di sabato 5 luglio 1597 dentro le carceri di Tor di Nona e subito dopo bruciato in Campo di Fiori.² Questa, in compendio, la vita del fiorentino Francesco Pucci.³

Se questi sono i tratti generici della sua identità, compito dello storico sarà quello di investire anche solo una parte con qualche fascio nuovo di luce individualizzante, magari cominciando dalla sua 'generazione'. Intorno a lui gli studi antichi e recenti sono riusciti a raccogliere una notevole quantità di documenti, gli ultimi dei quali sono stati annodati alla vita di Tommaso Campanella da Germana Ernst⁴ e più di recente a quella di Giordano Bruno da Michele Ciliberto.⁵ Dopo queste biografie di Campanella e di Bruno lo storico sente il bisogno di costruire intorno alla figura del Pucci una cornice

perini@unifi.it.

¹ Cfr. L. PERINI, *Forme primitive di rivolta*, «Studi storici», VIII, 1967, pp. 598-605. Il termine è particolarmente adatto al Pucci per il suo desiderio «di riformare la religione e la repubblica tutto a un tratto».

² L. FIRPO, *Processo e morte di Francesco Pucci*, in IDEM, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi, 1996, pp. 17-51 e, in particolare, p. 50.

³ Ivi, p. 25 e la nota 40 che prova inconfutabilmente, con l'atto di battesimo, la nascita del Pucci a Firenze.

⁴ G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Bari-Roma, Laterza, 2002, pp. 31-33.

⁵ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 355-356.

storica adeguata che, postillando i dati a cominciare dal vuoto della sua gioventù, tutta fiorentina, riesca a dare alla storia delle idee ricostruita da Delio Cantimori (poi, per simpatia filosofica, da Eugenio Garin)¹ e da Luigi Firpo una dimensione psico-sociale.

Suo quasi coetaneo – e in ciò sta la ragione dell'applicazione del concetto di 'generazione' – fu Filippo Sassetti (era nato il 26 settembre 1540, mentre il Pucci l'11 febbraio 1542) che, dopo una giovinezza letteraria, finirà per curare nella Penisola iberica gli interessi dei Capponi, morendo nel 1588 a Goa (la capitale politica e religiosa dell'India portoghese), esempio anch'egli di una vita sradicata e 'spaesata' germogliata nella città che dopo il 1530 aveva perduto la sua forma repubblicana per assumerne una principesco-monarchica – una piccola monarchia a confronto con quella spagnola, austriaca, francese, inglese e persino quella pontificia – ma non aveva cancellato il ricordo di Girolamo Savonarola che, come si può immaginare, ha uno spettro molto largo che va dal riformatore ecclesiastico, al profeta, al riformatore politico. Analoghe la gioventù (nutrita di Dante e Savonarola) e la professione del Pucci, quella del mercante-banchiere mandato presso il banco Rinuccini a Lione, la città nel Cinquecento «fondamento del danaro di tutta Italia et buona parte di Francia e Fiandra», secondo l'enfatica espressione dell'ambasciatore veneziano Andrea Navagero,² dove resistevano ancora i mercanti fiorentini che, insieme ai lucchesi, conservavano il monopolio del commercio e della finanza,³ segnale di un'Italia in espansione.⁴

Mentre era finito con i primi viaggi oceanici un periodo nella storia della civiltà – nel 1492 il viaggio di Cristoforo Colombo ispirato al 'millenarismo',⁵ nel 1497 quello di Amerigo Vespucci che impersona l'umanità, l'universalità, il cosmopolitismo fiorentino e nel 1499 quello di Vasco da Gama⁶ – quando l'Europa aveva incontrato per la prima volta un'umanità fino allora ignorata dando, come Francesco Guicciardini accenna nella sua *Storia d'Italia*, seri problemi interpretativi ai suoi teologi⁷ – Lione resisteva come grande centro culturale dove le sue stamperie e le sue fiere mettevano in

¹ Cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, Torino, Einaudi, 1966, pp. 736-737.

² A. SAPORI, *La storia economica d'Italia nei secc. XII-XVI e la storia economica mondiale*, in IDEM, *Studi di storia economica (secoli XIII-XIV-XV)*, I, Firenze, Sansoni, 1955, p. 484.

³ Cfr. Y. RENOUD, *Gli uomini d'affari italiani del Medioevo*, Milano, Rizzoli, 1973, p. 348.

⁴ F. BRAUDEL, *L'Italia fuori d'Italia. Due secoli e tre Italie*, in IDEM, *Storia d'Italia*, II.2: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, p. 2124.

⁵ Cfr. la lettera inviata ai reali di Spagna nel 1501, una specie di autobiografia, nella quale Colombo dice, tra l'altro, che secondo i calcoli «non mancano che centocinquantacinque anni al compimento dei settemila, quando, come ho detto su, secondo le menzionate autorità, dovrà finire il mondo» (C. COLOMBO, *Lettere ai reali di Spagna*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 71).

⁶ P. BOUCHERON (sous la direction de), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2009.

⁷ F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, I, Torino, Einaudi, 1971, p. 593 (lib. VI, cap. IX).

circolazione gran parte del sapere e della cultura anche religiosa del Continente e accoglievano vagabondi, mendicanti, visionari, *fahrende Leute* provenienti da ogni dove.

Quando Gino Capponi dovette commentare i *Documenti di storia italiana copiati sugli originali autentici... esistenti in Parigi* editi da Giuseppe Molini nel 1837, annotò con concisione esemplare senza precedenti – da diretto discendente dei mercanti fiorentini che si erano installati a Lione e che si raggruppavano nella ‘nazione’ locale –, la parabola storica di quella colonia di fiorentini all'estero. A Lione, tra gli altri, c'era stato un suo misterioso antenato, Cappone Capponi, di cui oggi si sa solo che corrispondeva con lettere in cifra¹ con aderenti alla Riforma (tra i quali Silvestro Tegli, il traduttore latino del *Principe* di Machiavelli per lo stampatore basileese Pietro Perna).

Qualche decennio prima che il Pucci arrivasse in Francia, in Germania i contadini si erano raccolti segretamente intorno allo ‘scarponne della lega’, una nuova ‘impresa’ che si era insinuata nell'araldica del XVI secolo,² e comunicano con cifre e simboli il sogno di un ‘mondo nuovo’ in cui i poteri politici fossero affidati nelle mani di organi elettivi di comunità autonome. Poi il sogno si era infranto in una ‘grande guerra’ che aveva investito tutta la Germania arrivando fino ai confini della Repubblica di Venezia e anche la comunicazione segreta con cifre e simboli, abbandonate le campagne, era stata confinata nell'universo delle città.

A Lione era giunto nel 1570 Francesco Pucci che aderiva alle dottrine di Girolamo Savonarola, il profeta che anche dopo la sua morte perpetuava la tradizione di un ‘millenarismo’ tramandatosi oltre la fine della Repubblica nel 1530³ e trasmessosi non in forma di giuramenti o manifesti sottoscritti («non per scrittura né per giuramento»), ma con una molecolare trasmissione orale («intelligenze in spirito», dicevano le fonti dell'epoca); così deve essere giunto fino al Pucci.⁴

¹ *Documenti di storia italiana copiati sugli originali autentici... esistenti in Parigi* da Giuseppe Molini, I, Firenze, all'insegna di Dante, 1837, p. 105, n. XLVIII; la partecipazione del giovane marchese Gino Capponi «negli studi storici peritissimo» al commento è indicata nella lettera del Molini «Al benevolo lettore» nel primo volume, alla p. XIX. Su Cappone Capponi cfr. *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis. With Historiographical Introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000, p. 158. L. PERINI, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, «Studi storici», X, 1969, 4, p. 908, nota 115. Sulla Riforma a Lione si veda N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980.

² M. PIANZOLA, *Peintres et Vilains. Les artistes de la Renaissance et la grande guerre des paysans de 1525*, Paris, Editions Cercle d'Art, 1962, p. 12.

³ D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profetia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 347-404.

⁴ F. PUCCI, *Lettere documenti e testimonianze*, I. *Lettere*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, Firenze, Olschki, 1955, p. 142. È la lettera del Pucci a Clemente VIII, del 5 agosto 1592 da Amster-

Il millenarismo al quale finora abbiamo accennato è un neologismo del cui uso colto si moltiplicano le testimonianze a partire dal IV secolo dopo Cristo ed è un termine che concentra, più flebile o più rumorosa, l'eco della voce dell'*Apocalisse* di Giovanni (cap. XX, vv. 1-6) levatasi nell'età della persecuzione, con la previsione inalterabile – trascorsi mille anni dall'Incarnazione o dalla Passione – della vittoria dei vinti, dei perseguitati e degli oppressi. Questa è la tradizione occidentale del millenarismo¹ che, con l'integrazione della comunicazione segreta,² fu per le sette della Riforma, tra le quali l'anabattismo, un modo per trasmettersi segnali, comportamenti e idee di fronte alla chiesa cattolica, a quella luterana e a quella calvinista. La Riforma, nella sua componente sociale, si era fermata alle porte dell'Italia con la rivoluzione contadina del Tirolo del 1525³ che, perduta l'occasione storica, lasciò i contadini come ceti fuori dal cerchio del potere riducendoli, così pensava l'esule repubblicano fiorentino Bartolomeo Cavalcanti, a puro oggetto di dominio ed escludendoli dalla cittadinanza.⁴ Restava, come fermento di istanze politiche e sociali, il savonarolismo fiorentino che non disdegnava, almeno teoricamente, l'uso della violenza.⁵

Dove sia avvenuto l'incontro del Pucci con l'anabattismo⁶ non sappiamo;

dam. Ma molti sono i Pucci che figurano tra i firmatari delle attestazioni a favore del Savonarola: cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., p. 360, nota 1.

¹ Dopo che, però, gli antropologi hanno studiato il mondo ex-coloniale asiatico e africano con le sue religioni e le sue sette, è stato possibile chiarire meglio il ruolo del millenarismo, anche in rapporto alle religioni cicliche dell'induismo e dell'islamismo. Cfr. P. WORSLEY, *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 282-326.

² «Quando, con la fine del medioevo, iniziò l'oppressione delle associazioni comunali tedesche a opera dei poteri centrali divenuti più forti, all'interno di tali associazioni si sviluppò un'ampia vita segreta che si estrinsecava in riunioni e contatti segreti, nell'esercizio segreto del diritto e della violenza» (G. SIMMEL, *Il segreto e la società segreta*, a cura di A. Zhok, Milano, Sugarco, s.d., p. 75).

³ Cfr. A. STELLA, *Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare*, Bologna, Il Mulino, 1999; si veda la recensione di L. PERINI in «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 226-230.

⁴ «Ora io, per concludere questo discorso circa la difficoltà che abbino gli antichi in ordinare questa parte della città e sorte d'uomini che ha a lavorare la terra, dico che ai nostri tempi questa difficoltà cessa non solamente in Italia, ma in Francia e in Spagna e in altri regni e province, dove quella sorte d'uomini che noi in Italia chiamiamo contadini e villani, lavorano la terra senza pensare ad altro che a vivere di quella lor fatica, rendense facili all'ubbidire e ad servire in tutto quel che e' possono e sopportando molto pazientemente molte incomodità e ingiurie [...]», R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino, Einaudi, 1970, p. 176. L'opera del Cavalcanti è del 1559.

⁵ D. WEINSTEIN, *Savonarola*, cit., p. 354.

⁶ Su densità e persistenza degli anabattisti in città e villaggi (1525-1618) cfr. C.-P. CLASEN, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1972, p. 429; la carta della distribuzione geografica, ivi, p. 25. Sarebbe trattarsi, secondo questo studioso, di un fenomeno classicamente germanico e del centro Europa, ma sappiamo che, per quanto apparentemente marginale,

'risucchiato', certo, in qualche luogo misterioso da qualche 'santone', uno di quei Giovanni Battista incisi da Lucas Cranach il Vecchio o da un piccolo gruppo, da qualche piccola comunità religiosa che credeva prossima la fine del mondo (se, nel 1501, Colombo teneva per certo che la fine del mondo sarebbe avvenuta tra centocinquantacinque anni, mancavano ormai pochi anni quando il Pucci fece il suo incontro). Non potendosi spiegare con ragioni mercantili l'inquietudine motoria¹ del Pucci che attraversa l'Europa, si può pensare, per analogia, alla figura di David Joris (1501-1556),² un mercante che teneva i contatti con le cellule superstiti di quel vasto fenomeno religioso e sociale dell'anabattismo ormai 'in quiete', dopo che quello 'attivistico' era stato sterminato a Münster in Wesfalia – la Città di Dio, la Gerusalemme dei diseredati, la Grande Speranza – e i cadaveri dei capi suppliziati chiusi in gabbie di ferro appese sulla torre della città che ancora ai primi del Novecento si potevano vedere, a perenne ricordo e monito.³

Compiuta l'opera di sterminio (130.000 morti)⁴ effetto della 'grande paura', cominciò la caccia ai fuggiaschi. Poi, per completare la repressione arrivarono i teologi che aggiornarono il vecchio manuale di Nicolau Eymerych (1376) che risaliva al tempo dei Valdesi, dei Poveri di Lione, degli Pseudoapostoli, dei Begardi, dei Fraticelli, e vi aggiunsero (nel 1585) le eresie 'moderne' (compreso l'anabattismo), ricondotte tutte a Lutero e al «Luteranesimo». Arrivarono finalmente gli storici: tra i più celebri, Arnold Meshovius, *Historiae anabaptisticae libri septem* (1617) che doveva giungere fino al 1617, ma forse per la difficoltà nel trovare documenti si fermò al 1535 e all'episodio di Münster e riassunse poi il seguito di una storia discontinua e oscura scrivendo che gli anabattisti «[...] simulavano santità, ma nel segreto bramavano di sovvertire gli Stati e di abolirli». L'autorità del Meshovius durò fino allo storico illuminista protestante Johann Lorenz Mosheim (1693-1755).⁵

si presenta anche in Francia (Metz, Rouen). Calvino nel 1544 scrisse una *Brève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte comune des anabaptistes*: vedi la voce *Anabaptisme*, in *La France de la Renaissance. Histoire et Dictionnaire*, Paris, R. Laffont, 2001, pp. 582-583. Per l'Italia D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 62-68.

¹ A. MACZAK, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Bari, Laterza, 2000; mancano, però, i viaggi degli artigiani ai quali potrebbero essere assimilati quelli del Pucci, su cui vedi D. ROCHE, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

² D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 117-119 che integra la monografia di R. Bainton sullo Joris. E. TROELTSCH, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, trad. da C. Antoni, Roma, Doxa, 1930, pp. 136-138. Il ritratto di David Joris dipinto da un pittore anonimo si trova nella *Öffentliche Kunstsammlung* di Basilea, Inv. 561.

³ Sull'anabattismo si veda N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 1976.

⁴ D. BERNINO, *Istoria di tutte l'eresie*, IV, Roma, 1733, p. 170.

⁵ Cfr. AB. BERGIER, *Dizionario di teologia e di storia ecclesiastica*, I, Padova, Bettinelli, 1793, pp. 120-126, dove alla voce *Anabattismo* troviamo l'italiano Sozzini.

Terrorizzato dall'esito dell'episodio di Münster, perseguitato dovunque, l'anabattismo s'inabissò progressivamente¹ mentre i suoi seguaci si mescolarono, per sfuggire alla persecuzione, a tutte quelle 'popolazioni migranti' dedite ai mestieri nomadi come l'artigianato e il commercio, a quelli che seguivano gli eserciti impegnati in guerre lontane; si aggregarono alle imprese marittime di colonizzazione nelle terre di recente scoperte, o al seguito delle carovane di mercanti. I più fortunati riuscivano a costituire in luoghi disabitati delle colonie come quelle che il Simplicius Simplicissimus di Grimmelshausen scoprì in Ungheria e che somigliavano molto alle comunità descritte da Thomas More nella sua *Utopia*.²

Una delle conseguenze di questo terrore psicologico e dell'esaltazione mentale fu una specie di 'spaesamento' che faceva sì che gli anabattisti si sentissero sempre più forestieri, cioè estranei in patria e all'estero, com'è nel titolo dello scritto di Francesco Pucci del quale vi parlo cercando di darne una più decisa caratterizzazione dottrinale: *Forma d'una repubblica catolica, cioè universale, composta di diversi collegi³ d'uomini, i quali vivono forestieri per gli altrui paesi, o come forastieri in casa loro*.⁴ La notazione del Pucci circa l'atteggiamento di 'estraneità' attuale⁵ degli aderenti alla Repubblica non sarebbe comprensibile, e contrario, senza prendere in considerazione il fortissimo senso di appartenenza che fino ad allora aveva caratterizzato il cittadino delle città europee medievali⁶ e della prima età moderna.

Prima di procedere a un'analisi del testo, dobbiamo valutarne l'importanza nel quadro delle associazioni politiche moderne. Lo storico del Novecento Carlo Morandi scrisse, in un saggio che non ha ancora perduto il valore della ricostruzione storica, che i «partiti politici, come noi li conosciamo, sono formazioni moderne e chi volesse dotarli di remote genealogie farebbe opera di vuota erudizione»;⁷ trovar loro, però, come faceva il Morandi,

¹ Nel 1567 un ciabattino, Jan Willemsen, bruciato sul rogo nel 1580, fondò con 300 aderenti, tra i quali alcuni superstiti dei tempi di Münster, una nuova Gerusalemme in Westfalia in una zona tra Wesel e Kleve lungo il Reno: questo a riprova della persistenza della tradizione. Cfr. N. COHN, *I fanatici*, cit., p. 373.

² H. J. C. VON GRIMMELSHAUSEN, *L'avventuroso Simplicissimus*, prima edizione italiana, trad. di A. Treves, Milano, Monanni, 1928, pp. 303 sgg. La descrizione realistica di queste comunità si trova in D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*, Firenze, Sansoni, 1970.

³ Forse il Pucci si richiamava alla tradizione dei *Collegia Vicentina*.

⁴ In altra prospettiva mi sono occupato dello scritto in L. PERINI, *Gli utopisti: delusioni della realtà, sogni dell'avvenire*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 383-386.

⁵ Delio Cantimori pensava, invece, alla condizione degli emigrati e delle sette: cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., p. 378.

⁶ L. PERINI, *Il pensiero politico europeo da Machiavelli alla 'ragion di Stato'*, in *La Storia*, IV.2, Torino, UTET, 1986, pp. 385-386.

⁷ C. MORANDI, *I partiti politici nella storia d'Italia*, Firenze, Le Monnier, 1957, p. 8. Attual-

un nobile antenato inglese nel solo *Lungo Parlamento* (1641) è forse una concessione indebita alle formazioni legalitarie, mentre le origini dei partiti, senza risalire troppo indietro nei secoli, sono da ricercare nelle associazioni illegali.

Cominciamo col vocabolario dello scritto. Il vocabolo *Forma* chiama per attrazione semantica quello di 'riformazione', col significato pregnante di 'mettere nella giusta forma', 'trasformare',¹ come messo in luce da Konrad Burdach che ne ha ricostruito la lunga tradizione.² Trattandosi, però, della struttura di una setta 'militante' orientata all'azione (il proselitismo rivolto alla creazione di uno Stato universale sanzionato da un nuovo Concilio), e non una pacifica setta 'filosofica' come quella dei sociniani, lo scritto del Pucci poco si preoccupa della sua genesi storica. Passeranno alcuni anni e Paolo Sarpi nella sua *Istoria del Concilio Tridentino* darà al termine *forma* una più ricca articolazione comprendente, oltre all'accezione 'riforma', anche quella di 'deformazione', risultante dalla ricostruzione storica da lui compiuta e contenente il giudizio su quanto era avvenuto durante il Concilio di Trento. Scriverà, infatti, il Sarpi:

[Questo] concilio [...] ha sortita forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata [...] ha fatto le discordie irreconciliabili; e maneggiato da li principi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggiore deformazione che sia mai stata da che vive il nome cristiano.³

Passiamo ora al vocabolo *Repubblica*. Finito di comporre a Londra nel 1581, il titolo dello scritto del Pucci rappresenta non solo un omaggio a una geografia politica minoritaria europea che aveva avuto con la Repubblica delle Province Unite del 1579 un inatteso ampliamento (il Pucci se ne compiaceva, additandola a modello per tutti quei paesi che si trovavano sotto il giogo dell'oppressione spagnola),⁴ ma anche una rinascita della *res publica* umanistica che si contrapponeva alle grandi monarchie dinastiche di allora, quelle

mente anche L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari, Laterza, 2004, pp. 52 sgg. ha chiamato in causa, come anello storico fondamentale, l'episodio del Parlamento inglese del Seicento, dimenticando, però, le democrazie comunali del Medioevo e l'episodio del Consiglio Grande del Savonarola a Firenze.

¹ È usato un paio di volte nel testo del Pucci: *Forma*, cit., pp. 78, 90, ed è vocabolo savonaroliano che si legge tra le sue profezie: «Ecclesia Dei indiget reformatione et renovatione». Cfr. *Trattati sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne*, Roma-Napoli, UTET, 1852, p. 204.

² K. BURDACH, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, traduzione di D. Cantimori, prefazione di C. Vasoli, Firenze, Sansoni, 1986.

³ P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, I, Torino, Einaudi, 1974, p. 6.

⁴ Scrivendo nel 1592 agli Ordini delle Province Unite dei Paesi Bassi, Pucci riconoscerà l'eccellenza della loro forma di governo e di religione, modello per le altre nazioni che gemono sotto un giogo ingiustissimo (L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., p. 131).

degli Asburgo, dei Borboni, dei Tudor.¹ *Catolica* nel significato geografico di 'universale', senza alcun riferimento alla Chiesa cattolica di Roma, né ai principi religiosi allora ufficialmente professati.

Ci si è chiesti, senza finora dare una risposta, come classificare questa associazione. A me pare che la *Forma* sia un'organizzazione segreta anabattista in quanto l'unico sacramento 'sociale' che vi viene menzionato è il matrimonio, ma non, invece, il battesimo che, ricordo di passaggio, non era solo un sacramento e, per l'ordinamento della Chiesa, il presupposto giuridico per entrare a farne parte, ma costituiva il presupposto generale della capacità giuridica nel diritto feudale. Il battesimo perciò univa un uomo alla Chiesa e nello stesso tempo alla società, ordinata secondo rapporti di dipendenza e di soggezione storicamente determinati.² L'organizzazione è destinata «a ridurre gli ecclesiastici a segno, e quanto facil sia per questo nostro modo abbattere la loro mal cresciuta grandezza e potestà».³ Il partito-Stato del Pucci aderisce plasticamente al mondo contemporaneo, anziché isolarsi ed appartarsi come le sette, subendone prepotentemente l'attrazione: se le Chiese vincenti, in congiunzione con gli Stati, organizzavano uno stretto controllo dei sudditi con una capillare opera di sorveglianza e di spionaggio grazie all'Inquisizione romana e ispanica,⁴ anche l'organizzazione del Pucci prevedeva che gli aderenti fossero sorvegliati e spiati dai suoi membri:

Non sia vergogna fra i nostri cittadini l'accusarsi l'un l'altro, né il riferire quel che può giovare al pubblico: anzi sia tenuto cosa onorata, per che, sì come gli accusatori e le spie pagate sono meritamente biasimevoli quando servono alla tirannia, così sono con buona ragione lodevoli quando di buona volontà e gratuitamente servono alla libertà e al ben comune; e nelle repubbliche ben ordinate i migliori cittadini non si sono mai vergognati di servire al pubblico, così in questi come negli altri uffizi.⁵

È destinato a restare segreto anche il 'credo' degli aderenti, coperto da un atteggiamento di dissimulazione (nicodemismo) soprattutto per quelli che

¹ Franco Venturi, che sembrava intendersi di repubbliche, non cita mai Firenze tra gli antichi Stati italiani e c'è voluto uno studioso anglosassone, David Wootton, a ricordare questa curiosa lacuna nel volume miscelaneo *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a cura di M. Albertone, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 271-304.

² Si veda L. PERINI, *Introduzione* a M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, introduzione, traduzione e note di L. Perini, con un saggio di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1968, pp. CVI-XVII. Anche Luigi Firpo scriveva a proposito della *Disciplina domestica* che il Pucci lasciava «aperta la via anche alle tesi anabattistiche» (L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., p. 30).

³ PUCCI, *Forma*, cit., p. 27.

⁴ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano, Bompiani, 1988. Per l'Inquisizione spagnola e il numero delle spie (20.000) si veda J. H. ELLIOTT, *La Spagna imperiale 1469-1716*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 249.

⁵ PUCCI, *Forma*, cit., p. 83. Sulle spie nella Repubblica di Lucca, cfr. N. MACHIAVELLI, *Sommario delle cose della città di Lucca*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, I, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 718.

vivono nei paesi cattolici; a loro è consigliato di partecipare ai riti «con la maggior devozione ch'è possibile». ¹ Gli Statuti dell'organizzazione devono restare segreti, ² perciò era circondata da un'atmosfera di profonda oscurità. Gli aderenti comunicano tra loro in codice ³ e si riuniscono nelle diverse città nei giorni in cui si tenevano le fiere, mescolandosi alla folla dei partecipanti per non dare nell'occhio.

È prevista l'espulsione (bando) dall'organizzazione per coloro che non vogliono emendarsi: «[...] vengasi fino a raderlo del nostro numero e privarlo della nostra cittadinanza [...] ch'è la maggior pena che dia la nostra repubblica», il che è, a mio parere, uno dei segnali più significativi di adesione e di connessione alla tradizione dell'anabattismo europeo. ⁴ Gli articoli di fede sono pochissimi: «la somma della quale è ridotta nel simbolo degli apostoli, nei dieci comandamenti di Dio, nella orazione dominicale, cioè il *Pater noster*»; ⁵ in una formulazione più filosofica, invece, si dice:

[...] conviene che i nostri cittadini facciano professione d'adorare di cuore e di riconoscere e amare sopra tutto un solo Dio del cielo e della terra, creatore e governatore dello universo, e quel Giesù Cristo ch'egli ha mandato a salvare il mondo, e confessino che mediante la morte e risurrezione d'esso semo lavati de' nostri peccati e difetti umani, e abbiamo speranza certissima della risurrezione e sieno persuasi per cosa risolutissima che Dio tiene conto de' buoni e de' tristi e serba premio a' buoni e castigo a' tristi [...] a non negar Dio e Cristo. ⁶

Ciò ricorda molto da vicino la teologia degli Utopiani così espressa nel testo di *Utopia*: «[...] l'anima è immortale, nata per la benignità di Dio a la felicità; dopo questa vita sono previsti premi per le nostre virtù e buone azioni e castighi per i nostri trascorsi». ⁷

¹ PUCCI, *Forma*, cit., p. 75.

² Ivi, p. 78.

³ Ivi, p. 81. Tra gli esempi contemporanei, quello della regina di Scozia Maria Stuart. Cfr. L. JOFFRIN, *La grande histoire des codes secrets*, Neully-sur-Seine, Editions Privé, 2009, pp. 35-40.

⁴ Cfr. B. HUBMAIER, *Von dem christlichen Bann 1526-1527*, in IDEM, *Schriften*, hrsg. von G. Westin, T. Bergsten («Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte», 29), Gütersloh, Mohn, 1962, pp. 366-378; R. H. BAINTON, *La Riforma protestante*, prefazione di D. Cantimori, appendice bibliografica a cura di L. Perini, Torino, Einaudi, 1996, p. 98. Del resto, di quali labirintici itinerari siano capaci le idee delle sette è testimonianza la ricerca esemplare di R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito*, Roma, Storia e Letteratura, 1965.

⁵ PUCCI, *Forma*, cit., p. 73.

⁶ Ivi, p. 72. L'ateismo cui qui si allude non può con certezza essere identificato. Cronologicamente c'è solo il precedente dello scritto di Duplessis-Mornay, il *Traité de la religion chrétienne* del 1580, considerata un'opera contro l'ateismo. Tuttavia l'ateismo potrebbe essere un fenomeno popolare incontrato dal Pucci durante le sue peregrinazioni, a meno di non voler richiamare il testo dell'*Utopia* di More: T. MORE, *Utopia* (1516), a cura di L. Firpo, Napoli, Guida, 1981, p. 273. Sulla 'fortuna' dell'*Utopia* tra gli anabattisti si veda C.-P. CLASEN, *Anabaptism. A Social History*, cit., p. 184. L'*Utopia* di More era stata pubblicata a Firenze dagli editori Giunta nel 1519 e tradotta in italiano a Venezia nel 1548.

⁷ T. MORE, *Utopia*, cit., p. 215.

La *Forma* è in tutto e per tutto la premessa di uno Stato mondiale sviluppatosi da una cellula settaria, cioè un ordinamento politico-religioso senza una Chiesa costituita, gerarchicamente organizzata,¹ che dispone di organi giudiziari,² amministrativi,³ e persino di difesa⁴ e sarà sanzionato da un «futuro Concilio»; l'educazione dei giovani e anche delle donne è di grande importanza,⁵ secondo una tradizione sicuramente umanistica. Provenendo da una città come Firenze, dove durante il periodo repubblicano avevano avuto grande importanza i sistemi elettorali, la *Forma* contiene anche diversi dettagli sulle procedure elettive.⁶ Al tempo e all'occasione è lasciata la sua realizzazione, visto che essa *crescit eundo*, ma certamente la fine del secolo è una potentissima calamita cronologica.

L'Inghilterra, la Francia, la Polonia, l'Austria sono le aree dove la presenza del Pucci è testimoniata sicuramente: sappiamo di due soggiorni in Inghilterra e di un prolungato soggiorno in Francia, a Lione e a Parigi, dove assistette nel 1572 alla notte di San Bartolomeo quando «si commisero scelleratezze non udite»;⁷ è a Dieppe nel 1592 da dove il fiorentino, proveniente da Praga, lanciava un manifesto al futuro concilio promesso dal nuovo re di Francia⁸ durante l'ottava guerra civile (aprile 1585-marzo 1598) e a Rouen dove forse ebbe udienza da Enrico IV.⁹ Lutero aveva costantemente affermato (e il Pucci era ritenuto uno che conosceva a memoria i dogmi di Lutero) che i suoi seguaci dovevano tenere in gran conto l'atteggiamento del Principe che li ospitava; allo stesso modo il Pucci riteneva che i conciliaboli tra gli aderenti alla sua organizzazione dovessero svolgersi nelle terre dei signori favorevoli alla Riforma. Non v'è dubbio che il fiorentino pensasse a quattro delle aree dove esistevano signori come questi, cioè la Francia, l'Inghilterra, la Germania e la Polonia. E in modo particolare, ritengo, la Francia. Se, a un dato momento, il Pucci pensò che Enrico IV potesse indire un Concilio

¹ La concezione del Pucci ricorda quella di Lutero giovane (*Del Papato romano*) e quella di Marsilio da Padova: cfr. *Il pensiero politico medioevale*, testi tradotti e illustrati da R. Tisato, Treviso, Canova, 1957, pp. 208-209.

² I Censori. Sono, però, banditi i giuristi e perciò gli avvocati, come nell'*Utopia* di T. More.

³ I Cancellieri.

⁴ «[...] lodiamo molto quei che si fanno con fatica e travaglio, cioè la lotta, il correre, il saltare a cavallo [...] il tirare d'arco e d'archibuso [...] i quali rendono i corpi agili e atti alle fatiche sì della guerra come della pace» (*Forma*, cit., p. 87).

⁵ Pucci, *Forma*, cit., p. 86.

⁶ Cfr. E. RUFFINI-AVONDO, *I sistemi di deliberazione collettiva nel Medioevo italiano*, Torino, Bocca, 1927.

⁷ T. SASSETTI, *Il massacro di San Bartolomeo*, a cura di J. Tedeschi, Roma, Salerno editrice, 1995, p. 86; cfr. A. JOUANNA, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007.

⁸ Cfr. C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974, p. 214, nota 2.

⁹ L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., p. 125, nota 2.

(giacché quello di Trento, concluso nel 1563, aveva lasciato anche in Francia molte insoddisfazioni), dobbiamo pensare che ne avesse seguito le vicende (forse informato da qualche fiorentino della sua corte) a partire dal 1576.

Se il punto di riferimento del Pucci fu Enrico IV, al quale da L'Aia nel 1592 indirizzò una lettera di accompagnamento di un libretto non identificato,¹ è comparativamente interessante mettere in rapporto il «Grand Dessein» del sovrano francese² con la *Forma d'una repubblica catolica*. Come sappiamo dai *Mémoires des sages et royales oeconomies d'Estat domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand* (abbreviato *Oeconomies royales*) di Maximilien de Bethune duca di Sully, il piano 'segreto'³ di Enrico IV fu esposto frammentariamente al Sully – unico interlocutore e testimone⁴ – durante le campagne militari del Navarra e mirava a rimaneggiare, in accordo con Elisabetta I regina d'Inghilterra, la struttura religiosa e politica europea mediante un coordinato sistema di Consigli (uno generale e altri sei locali sull'esempio delle 'anfizionie' delle città-stato della Grecia antica).⁵

Dobbiamo osservare a questo punto che, dopo che le istanze autonome contadine tedesche e tirolesi erano state eliminate da oltre mezzo secolo, la *Forma* del Pucci, così come il «Grand Dessein» del sovrano francese, riportavano in primo piano, dopo un lungo periodo di soppressione delle autonomie iniziato con Carlo V e proseguito con Filippo II, il ruolo delle assemblee elettive urbane, ripristinando dei governi 'rappresentativi' in luogo di quelli 'consultativi', come avrebbe detto Cesare Balbo.⁶ Siamo certamente su due piani diversi: quello sociale, cronologicamente precedente, di Francesco Pucci, e quello politico-diplomatico di Enrico IV e di Sully, ambedue volti, però, a una riorganizzazione dell'Europa per sottrarla all'egemonia asburgico-cattolica: potremmo definire le reciproche finalità delle 'convergenze parallele'. Nel contesto di questi conati di fine secolo (a meno di non volerli chiamare 'chimere', adoperando il linguaggio del tempo), potremmo citare anche la *Monarchia di Spagna* di Tommaso Campanella (1595-1598).

¹ *Ibidem*.

² «Grand dessein» è l'espressione che si trova nel testo dei *Mémoires* di Sully (p. 265).

³ «Le secret de l'intrigue fut dans le commencement caché à tous, sans exception; ensuite, révélé à un très-petit nombre de personnes, don't on crut avoir absolument besoin pour gagner et attacher les autres, et qu'on ne soupçonner d'indiscrétion» (p. 269). In attesa del completamento dell'edizione critica delle *Oeconomies royales* a cura di D. Buisseret e B. Barbiche (Paris, 1970), leggo il testo dei *Mémoires* di Sully nell'edizione londinese del 1768 con note di L'Ecluse des Loges, lib. xxx, pp. 221-294.

⁴ «Unus testis, nullus testis»: forse per questa ragione gli storici – come i giudici – esitano ad accogliere questo unico testimone. Sul problema, cfr. per il momento G. MAZZONI, *Si può credere a un testimone? La testimonianza e le trappole della memoria*, Bologna, Il Mulino, 2003.

⁵ A. MATTERLART, *Storia dell'utopia planetaria*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 62-63.

⁶ C. BALBO, *Discorso sulle rivoluzioni*, Roma, Sestante, 1944, p. 112.

Veniamo ora all'ultima questione che mi propongo di sollevare in questa sede. Può la vera identità di un uomo avere influenzato quella apparente di un altro fino a condizionarne il destino? Sarebbe un nuovo oggetto di indagine per gli storici. Tutto questo è racchiuso in una fonte letteraria, una poesia di Campanella per Francesco Pucci.

Quando il Pucci morì, Tommaso Campanella gli rivolse dal carcere del Sant'Uffizio, dove era stato suo compagno di detenzione fra l'ottobre 1594 e il maggio 1595, un commosso sonetto «per elogiare l'altezza e la nobiltà del sentire», come ha scritto Germana Ernst.¹ Con tutto ciò la poesia, nota agli studiosi ma non commentata né annotata dal Campanella come le altre e perciò meritevole d'esser qui riprodotta, racchiude particolari visivi e auditivi che testimoniano un rapporto personale,² ma anche un'espressione che necessita ancora di chiarimento. Ecco il testo del sonetto:

Anima, ch'or lasciasti il carcer tetro
di questo mondo, d'Italia e di Roma,
del Santo Offizio e della mortal soma,
vattene al Ciel, ché noi ti verrem dietro.
Ivi esporrai con lamentevol metro
l'aspra severitate, che ne doma
sin dalla bionda alla canuta chioma,
talchè, pensando, me n'accoro e 'mpetro.
Dilli che, se mandar tosto il soccorso
dell'aspettata nova redenzione
non l'è in piacer, da sì dolente morso
toglia, benigno, a sé nostre persone,
o ci ricrei ed armi al fatal corso
c'ha destinato l'Eterna Ragione.³

Il «fatal corso» è la formula filosofica che compendia la concezione millenaristica del Pucci, esposta e commentata da Delio Cantimori nei suoi *Eretici italiani del Cinquecento*.⁴ Se questo è il significato del «fatal corso», qual è il significato del verbo «armare»? Mentre per il verbo «ricreare» l'attuale commentatore della poesia ha chiamato in causa il *Purgatorio* di Dante Alighieri, per il verbo «armare» si potrebbe chiamare in causa, con altrettanta probabilità, il verso dantesco dell'*Inferno*: «Or dì a fra Dolcin dunque che s'armi» (1, 28, 55).⁵

¹ G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., p. 32. Fa cenno all'importanza dell'incontro di Campanella col Pucci anche J. DELUMEAU, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008, p. 70.

² Dalla «canuta chioma» il Campanella risale alla «bionda [chioma]» giovanile del Pucci; l'«aspettata nova redenzione».

³ T. CAMPANELLA, *Le poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998, pp. 476-477.

⁴ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 369-371.

⁵ Cfr. G. MICCOLI, *Note sulla fortuna di Fra Dolcino*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, XXV, 1956, pp. 3-17.

Io credo che nelle orecchie di Tommaso Campanella, che aveva ascoltato in carcere Francesco Pucci, il fatalismo della sua religione ciclica – una delle idee dell'anabattismo 'quietista' – si sia confusa col ricordo della variante 'attivistica' dell'anabattismo sterminato a Münster.

«Armare» è d'altro canto anche un verbo del Pucci che – ricordiamolo – nella sua *Forma d'una repubblica cattolica* prevedeva che gli aderenti si esercitassero con le armi, ma potrebbe essere anche un pensiero 'nicodemitico' del Campanella che pensava a un intervento attivo degli uomini nel condurre a compimento il «fatal corso» annunciato anche dagli astri: era forse un baleno, per così dire, della 'congiura' calabrese?¹ A meno che non fosse per ambedue, il Pucci² e il Campanella, un retaggio di Niccolò Machiavelli che «[...] i profeti non armati li aveva veduti sempre capitar male». Non sono sicuro, ma non mi sento esonerato dal proporlo alla riflessione degli studiosi.

Potrebbe darsi che il Pucci, in carcere, nell'angoscia della prossima morte (non abbiamo, purtroppo, un resoconto analogo a quello che Luca della Robbia dette degli ultimi momenti del congiurato savonaroliano antimediceo Pietro Paolo Boscoli nel 1513) si fosse lasciato sfuggire qualche parola interpretata sinistramente dal Campanella. Che vi siano coincidenze singolari tra l'impresa di Campanella, quella del Pucci e quella di Giordano Bruno può apparire sorprendente, e tuttavia Frances A. Yates ha proposto questa ipotesi a causa dell'approssimarsi di una nuova era nella storia del mondo.³

L'illustrazione della *Forma d'una repubblica cattolica* ci ha portato molto lontano anche dalle discussioni teologiche di cui è intessuta la biografia intellettuale del Pucci; esse non arrivano, tuttavia, a costituire un sistema coerente come ci si potrebbe aspettare da un teologo, ma erano destinate a rintuzzare qualche occasionale concorrente; pertanto penso che quelle discussioni potrebbero essersi svolte nel tentativo, da parte del Pucci, di assumere la guida (anche in qualità di profeta le cui previsioni si erano avverate)⁴ di un vasto movimento che, anziché ridursi a una pacifica setta di filosofi come quella dei sociniani sotto la guida di Fausto Sozzini, volesse cogliere un'«oc-

¹ Rinvio per la questione della 'congiura' a L. PERINI, *Tommaso Campanella tra monarchie e imperi*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, 1, pp. 191-207.

² Il Pucci aveva conosciuto in Francia il fuoruscito fiorentino Jacopo Corbinelli, lettore di Machiavelli ed editore di Guicciardini: cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995, p. 457.

³ F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969, p. 395. Anche Cantimori nelle sue *Prospettive di storia ereticale* ricordava il «Grand Dessein» sullo sfondo di questa *fin de siècle* (p. 437): di quanto le attese ireniche degli eretici italiani come il Pucci convivessero con alternative diverse è testimone lo stesso «Grand Dessein», che auspicava la creazione di una forza militare per costringere gli Asburgo ad accettare la redistribuzione del potere politico in Europa e l'estensione dell'editto di Nantes ai loro territori.

⁴ D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., p. 368.

casione storica»¹ come quella verificatasi con Enrico IV, l'«Ercole gallico», per realizzare uno Stato universale che riassume le speranze di tutti quei disperati che, da Savonarola in poi, avevano lastricato l'inferno di questa terra. In questo consiste, per me, l'importanza storica del Pucci: non teologo o filosofo come finora si è pensato e come questa mattina nelle due belle relazioni di Giorgio Caravale e di Mario Biagioni si è ascoltato, ma un 'ribelle' e teorico, seppur utopico, del primo 'partito dei disperati' a carattere universale dell'era moderna. Onore a Francesco Pucci!

¹ Ho richiamato questo concetto – caduto in disuso, ma utilizzato da Voltaire con riferimento ai sociniani nelle sue *Lettere inglesi* – dando notizia della ristampa anastatica degli *Opera omnia* di Fausto Sozzini sull'«Archivio storico italiano», CLXIII, 2005, p. 203.

ERETICI O RIFORMATORI? ALCUNE CONSIDERAZIONI STORIOGRAFICHE

MARIO BIAGIONI

SUMMARY

In *Eretici italiani del Cinquecento*, Delio Cantimori used the word «heretic» to refer to Italian exiles who were excluded from every Church on account of their religious beliefs. A study of some historiographical positions regarding religious radicalism (Firpo, Rotondò, Bainton, Williams, Dufour, Campi, Felici) shows how, in its contemporary usage, this word has a marked ecclesiological meaning. However, these men are to be seen more as reformers outside the Church or free thinkers rather than as heretics. They fully participated in the Reformation and made important contributions to European thought in the modern age.

La fortunata definizione di Delio Cantimori che diede il titolo nel 1939 alla sua opera più nota, ossia *Eretici italiani del Cinquecento*, continua a essere utilizzata comunemente per indicare il nutrito gruppo di esuli che nel corso del secolo XVI, pur di non rinunciare all'esercizio del pensiero critico, non trovarono collocazione in nessuna delle chiese istituzionali. Eretici sono definiti ancora oggi in ambito storiografico Aconcio, Biandrata, Curione, Gentile, Fausto e Lelio Sozzini, Pucci, e altri. L'efficacia di quel termine derivava soprattutto da due ragioni. Esso consentiva a Cantimori di inserire entro una cornice unitaria le diverse esperienze di quanti avevano lasciato l'Italia per motivi di fede, avviandosi a percorsi spesso molto travagliati nelle città d'Europa. Gli eretici a giudizio di tutte le chiese, fino a quel momento studiati soprattutto nella loro dimensione individuale e apprezzati per il coraggio delle scelte di vita in difesa della libertà di pensiero, perdevano le coloriture romantiche presenti nell'opera di Cesare Cantù e uscivano anche dall'ambito degli interessi giuridici, incentrati sul rapporto tra Stato e Chiesa, che aveva invece caratterizzato gli studi di Francesco Ruffini, per acquistare il volto di un movimento, di un fenomeno storicamente riconoscibile, con caratteri e significati determinabili nel contesto della Riforma. Dall'altra parte l'epiteto di eretico rievocava la forza di una tradizione laica e libertaria, che nella storia d'Italia si era confrontata contro il potere della Chiesa cattolica, muovendo umori profondi della tradizione risorgimentale, non ancora sopiti nella vita politica e civile di quegli anni del Novecento. I "martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione", come li aveva definiti Antonino Bertolotti nel 1891, si specchiavano nell'icona di Giordano Bruno, l'eretico per eccellenza, arso sul rogo.

mario.biagioni9@tin.it.

In Italia faceva eccezione Giorgio Radetti che, nel suo saggio su *Francesco Pucci e il sistema della religione naturale*, uscito nel 1931, quindi poco prima degli *Eretici cantimoriani*, definiva questo personaggio come «riformatore fiorentino», un'espressione destinata a minore fortuna. Altri erano i termini con i quali la storiografia di lingua inglese, intorno alla metà del secolo, definiva i personaggi che non si erano inquadri in nessuna delle chiese istituzionali. Roland Bainton, recuperando un'espressione cara alla tradizione anglosassone (quella di *free thinkers*), parlava di 'spiriti liberi della Riforma', includendo però in questo gruppo, oltre ad alcuni eretici italiani, soprattutto quelle figure, provenienti da varie parti d'Europa, che più in generale appartennero al radicalismo religioso, come gli anabattisti, gli spiritualisti, gli antitrinitari. Nel 1962 George Huntston Williams giunse ad una classificazione dei principali movimenti eterodossi, che dette il titolo al volume *The Radical Reformation*, nel quale la 'Riforma radicale' veniva distinta dalla 'Riforma magisteriale', che si riconosceva nelle chiese protestanti. Al di là dei limiti dell'operazione, già sottolineati da Antonio Rotondò (*I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento*, «Rivista Storica Italiana» 1966), l'espressione di 'Riforma radicale' rimane a tutt'oggi una delle più frequentate ed efficaci per definire quel complesso mondo di movimenti e anche di singoli pensatori, che interagì e venne spesso in conflitto con le nuove chiese nate dalla 'Riforma magisteriale'. Il termine radicalismo, pur con ampi margini di ambiguità, riesce a soddisfare meglio che non quello di eresia l'esigenza di descrivere fenomeni che rifiutano le etichette rigide imposte da una prospettiva confessionale. In effetti la stessa natura etimologica della parola 'eretico' implica l'idea di un protagonista isolato che, anche se trova seguaci e costituisce un gruppo, rimane necessariamente esterno al corpo mistico. La definizione di eretico ha senso in una prospettiva ecclesiologica, piuttosto che in una storia delle idee; implica l'esistenza di una tradizione ortodossa, di una verità riconosciuta, negando ogni conflitto di interpretazioni.

È per questa ragione che oggi non è più possibile associare la definizione di eretico a Calvino o a Lutero o a Zwingli con un'accezione neutrale che la renda ammissibile in un lavoro di indagine storica. Solo se si vuole dichiarare una forte scelta di parte, un giudizio ideologico, un'appartenenza confessionale essi si trasformeranno in eretici, così come, per le stesse ragioni, potrebbero esserlo i vari pontefici. In realtà l'idea di esperienze singolari, pur entro un quadro dalla cornice ben definita, accompagna in parte anche le prime ricerche di Cantimori, quelle che confluirono negli *Eretici italiani del Cinquecento*, e si rafforza nell'attività di Luigi Firpo, che dedicò studi fondamentali a questi personaggi, in particolare a Francesco Pucci, portando in luce una documentazione ampia, ma non uscendo dall'idea dell'eccentricità della sua esperienza. Tra gli allievi di Cantimori un contributo alla modifica di tale prospettiva è venuto da Antonio Rotondò, il quale, pur continuando a utilizzare il termine (basti pensare ai suoi *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974), ha mostrato come lo sviluppo del loro pensiero fosse profondamente connesso con i dibattiti, i problemi, le esigenze concrete dell'Europa della Riforma. L'iniziale idea cantimoriana di una semplice esportazione di principi umanistici nelle complesse dinamiche delle dispute teologiche d'Oltralpe, si arricchiva in una visione più complessa di scambi,

contaminazioni e acquisizioni che alla fine lasciavano intendere come gli eretici italiani, pur con le loro peculiarità, fossero in realtà eretici europei e costituissero parte integrante del fenomeno della Riforma.

Questi personaggi, accogliendo alla lettera il liberatorio invito all'interpretazione delle Scritture nella sincerità della propria coscienza, si sentivano riformatori a tutti gli effetti, come lo erano Calvino, Bullinger, Grynaeus: riformatori senza l'autorità conferita loro da un'istituzione visibile, riformatori senza una chiesa, per riprendere l'efficace definizione di Leszek Kolakowski (*Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, 1969). Del resto gli studi fondamentali di Massimo Firpo sul valdesianesimo e sui processi inquisitoriali (Morone, Carnesecchi e Soranzo), nonché il volume di Adriano Prosperi su Giorgio Siculo (*L'eresia del libro grande*, Milano, 2000) dimostrano quanto fosse sottile e mobile la linea di separazione tra ortodossia ed eresia anche nell'Italia del Cinquecento, che doveva rappresentare la roccaforte del cattolicesimo. E soprattutto confermano quanto quella distinzione avesse natura ecclesiologica, in un certo qual modo politica, prima ancora che religiosa nel suo significato più ampio, tanto da trasformare in eretiche idee, tendenze, pratiche, estesamente diffuse e poco prima accettate.

Negli interventi più recenti di Lucia Felici si percepisce ormai l'inadeguatezza dell'uso della definizione di eretico per quei personaggi, invisibili a tutte le chiese, dei quali essa stessa dimostra la piena appartenenza al movimento di Riforma. Non è un caso che i termini «eretico», «eresia», «eretice», ecc. vengano affiancati nel suo linguaggio a numerosi altri, quali «pensiero critico», «dissenso», «non conformista», «riformatore». Curione, Castellione, Bibliander, di nazionalità diversa, condivisero un simile atteggiamento critico e una visione della chiesa, aperta e democratica, che intesero discutere con interlocutori disposti all'ascolto, trovando rigidità entro le strutture gerarchiche. Si rende necessario, per usare una sua espressione, «ripensare ai rapporti tra Riforma magisteriale e Riforma radicale in modo meno convenzionale dello scontro frontale tra parti opposte» (*Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il "De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo"*). Non si tratta di un invito a ridimensionare l'importanza e la specificità della Riforma radicale o ad abbandonare l'intuizione cantimoriana di coordinate comuni ai movimenti non conformisti, ma a ripensare i termini storiografici del problema, partendo dal suggerimento che anche questi ultimi si collocano a tutti gli effetti nel contesto della Riforma, dialogano con gli schieramenti opposti, si offrono continuamente al confronto e allo scambio delle idee. Il punto di vista dell'impatto frontale, al quale si accenna, rischia invece di impoverire la complessa e anche affascinante storia delle idee nell'Europa del secolo XVI, confondendo il piano della ricerca storica con quello del giudizio ecclesiologico.

L'esigenza di superare questo quadro di scontro ideologico affiora anche nella recente storiografia di area riformata, ma con significati opposti. Studiosi del calibro di Alain Dufour o di Emidio Campi, operanti rispettivamente a Ginevra e a Zurigo, tendono a ridurre l'attività degli eretici all'eccezione che conferma la regola, rappresentata dalla tradizione canonica delle chiese istituzionali. Essi appaiono degli isolati, anche degni di interesse, ma di incidenza relativa nella storia

intellettuale e religiosa europea. Sono eretici nel senso proprio della parola, cioè separati, erranti. Alain Dufour, che ha, tra gli altri, il grande merito di svolgere un ruolo fondamentale nella monumentale edizione della *Correspondance* di Théodore de Bèze, non usa mezzi termini in proposito: non solo Francesco Pucci, ma anche il teologo Samuel Huber – che pure ha lasciato traccia nella dogmatica luterana, contribuendo con la sua posizione critica ad alimentare, tra i secoli xvi e xvii, il dibattito intorno ai principi di prescienza e predestinazione divina – vengono classificati come degli isolati e messi da parte, per il semplice fatto che le loro proposte non sono state accolte nell'alveo della tradizione magisteriale. In una simile prospettiva, l'unica via per rivalutarne il significato è quella di recuperarli all'interno di essa. Lo stesso Campi, in un suo intervento del 1994 concernente il libro di Massimo Firpo, *Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, uscito l'anno precedente, sottolineava i punti di debolezza di una prospettiva storiografica incentrata sull'idea della specificità, anche teologica, del movimento ereticale italiano, che produceva l'effetto di una sopravvalutazione dell'iniziativa di singoli personaggi a discapito di fenomeni di più ampia portata (*Remarques sur l'histoire de la Réforme en Italie*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1994). Per la verità Campi giunge a simili conclusioni all'interno di un quadro che pone alcune questioni assolutamente opportune, tra le quali la necessità di superare l'idea di una impermeabilità tra 'Riforma magisteriale', semplicisticamente associata a una tendenza dogmatizzante, e movimento ereticale, portatore invece di un atteggiamento di indifferenza verso i dogmi a vantaggio di una teologia più soggettiva e legata alla pratica. Ma gli effetti di una simile impostazione, che tende a livellare entro un unico grande modulo la Riforma europea, sono particolarmente visibili nei risultati dei migliori allievi della sua scuola. Per esempio nelle pur ottime ricerche su Gerolamo Zanchi, condotte da Luca Baschera, il pensiero del riformatore rischia di apparire privo di conflittualità e di incertezze, o nel ricco volume di Stefania Salvadori sul *De arte dubitandi* di Sebastiano Castellione (*Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano, 2009) il tentativo di ricostruirne le fonti passa attraverso il ridimensionamento del peso dei rapporti con personaggi eterodossi (per esempio Curione, David Joris, Lelio e Fausto Sozzini, con l'unica eccezione di Ochino) a vantaggio di un recupero entro l'alveo della 'Riforma magisteriale'. La volontà di liberare il personaggio dagli accenti ideologici attribuitigli nei secoli successivi, che ne avrebbero fatto un puro paladino della tolleranza e del libero pensiero in opposizione a Calvino, lascia in questo caso l'impressione di un processo di normalizzazione destinato ad assottigliare lo spessore delle voci critiche.

Per tali motivi nella recente edizione della *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* di Francesco Pucci e Fausto Sozzini (Roma, 2011) viene evitato per i due autori l'appellativo di eretici. In questo testo, più che in altre opere di controversia teologica dell'epoca, appare evidente come l'estensione dell'argomento non sia riducibile a prospettive confessionali e, ancor di più, come nelle dispute cinquecentesche attraverso il linguaggio della teologia venissero affrontate questioni che oggi noi colleghiamo ad altri campi dello scibile. Attraverso la prospettiva teologica furono discussi principi che sono poi entrati a far parte della

coscienza europea dell'età moderna, quali il valore della tolleranza, l'idea della dignità dell'individuo e della positività della sua natura anche materiale, il diritto al dubbio e alla diversità, la questione del principio di verità, la liceità dell'ateismo e, nella *Disputatio*, anche il problema etico della sofferenza e dell'anima degli animali (su quest'ultimo è intervenuta Cecilia Muratori, *La caduta dell'uomo e la sofferenza degli animali nella Disputatio tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini*, «Bruniana & Campanelliana», xvii, 2011, 1, pp. 139-149). Il dibattito religioso nel Cinquecento rappresenta lo spazio comune nel quale si intrecciarono e vennero a confronto le idee. Esso attraversa chiese e istituzioni, ma certamente non si esaurisce nella storia delle chiese e delle istituzioni, ed è per questo che la sua ricostruzione secondo una prospettiva confessionale non può che impoverirlo. L'idea che stava al fondo del progetto promosso da Antonio Rotondò e realizzato dalla casa editrice Olschki nelle due collane denominate rispettivamente «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» e «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli xvi-xviii» risiedeva proprio nella prospettiva di lungo respiro entro la quale venivano collocati i dibattiti teologici cinquecenteschi, sullo sfondo della riflessione filosofica e civile del Sei e del Settecento che ruotava intorno alla questione della tolleranza, nelle sue molteplici modalità. Appare sintomatico il fatto che echi della disputa *De statu primi hominis ante lapsum* siano rintracciabili nel pensiero di John Locke e lo abbiano influenzato, almeno nell'ultima fase della vita, riguardo alla possibilità di una conoscenza naturale di Dio, di una salvezza al di fuori delle chiese, fornendogli strumenti più forti per consolidare il principio della tolleranza. È questa la linea interpretativa capace di dare un senso alle numerosissime e anche eterogenee esperienze che composero il quadro della Riforma radicale, permettendo di apprezzare le proposte che ne scaturirono nella loro sostanzialità, non in relazione all'unità di misura offerta dalle tradizioni ecclesiali. Se da questo punto di vista tali voci sono destinate a rimanere dissonanze ereticali, i vari Pucci, Sozzini, Biandrata, Curione, Gribaldi, Renato, Ochino, ecc. furono invece a pieno titolo riformatori, liberi pensatori, dissidenti, interpreti radicali di aspettative largamente condivise.

«SOCINIANA». A PROPOSITO DI UNA NUOVA SERIE DI TESTI

EMANUELA SCRIBANO

CON l'edizione della disputa intercorsa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini sulla natura di Adamo, il *De statu primi hominis ante lapsum*, si inaugura la serie «Sociniana», che trova la sua collocazione all'interno della collana «Temi e testi» delle Edizioni di Storia e Letteratura. La serie «Sociniana» ospiterà testi noti e meno noti, e comunque difficilmente accessibili, della tradizione che si richiama al pensiero di Lelio e Fausto Sozzini. Questa iniziativa editoriale si pone in continuità con il lavoro iniziato a Siena nel quarto centenario della morte di Fausto Sozzini. Nel 2004, infatti, per i tipi di Giuseppe Ciaccheri, è apparsa l'edizione anastatica degli *Opera Omnia* di Fausto Sozzini. Gli *Opera* del Sozzini occupano i primi due volumi della *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, la silloge delle opere dei sociniani che aveva visto la luce ad Amsterdam a cura del nipote di Fausto, Andrzej Wiszowaty, tra il 1665 e il 1668. Dopo quella importante raccolta nessuna impresa editoriale di così ampio respiro ha coinvolto la letteratura teologica, religiosa, politica e, in generale, filosofica, nata sulla scia del pensiero di Lelio e Fausto Sozzini, cosicché l'identità stessa del fenomeno religioso e filosofico che va sotto il nome di 'socinanesimo' risulta in larga parte indefinita, lasciando che i contesti chiariscano se con questo appellativo si intendano identificare autori antitrinitari o pensatori che sposano il principio della tolleranza o, più spesso, pensatori e esegeti che propongono di sottoporre le Scritture al vaglio della ragione e della filosofia. La serie «Sociniana» intende contribuire a creare una mappa e a meglio definire l'identità del fenomeno sociniano.

I titoli che seguiranno al *De statu primi hominis* si segnalano per l'attenzione al ruolo che le tesi di Fausto Sozzini svolsero nella formazione del pensiero moderno. La prossima uscita, prevista per l'inizio del 2012, presenta il commento che Johann Ludwig Wolzogen dedicò alle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes. Seguiranno l'edizione del *De Deo* di Johann Crell, testo emblematico della svolta filosofica del socinanesimo, l'*Impie convaincu* di Noël Aubert de Versé, prima confutazione dell'*Ethica* di Spinoza, e le *Vindiciae pro religionis libertate* di Johann Crell, testo chiave per la problematica della tolleranza religiosa.

Mario Biagioni, uno dei maggiori studiosi del pensiero di Francesco Pucci, ha curato l'edizione dei testi che compongono il *De statu primi hominis ante lapsum*, arricchendola di un ampio saggio introduttivo e dotandola di un analitico indice tematico che ne facilita la lettura e rende accessibile un insieme di scritti di grande complessità. La disputa tra Pucci e Sozzini sulla condizione di Adamo ebbe inizio il 4 giugno del 1577 con gli *Argumenta decem pro immortalitate rerum* del Pucci

scribanoe@unisi.it.

e si concluse con la *Copiosa refutatio* del Sozzini, terminata il 27 gennaio del 1578. Si tratta di un episodio davvero singolare del dibattito teologico moderno, che merita l'attenzione di studiosi e storici del pensiero teologico e filosofico. Pucci sostenne il principio della natura immortale di tutte le cose create, e in particolare di Adamo, prima del peccato; Sozzini gli oppose la tesi secondo la quale l'immortalità di Adamo dovesse essere considerata conseguenza di un dono speciale attribuito ad Adamo da Dio, poi perduto in seguito al peccato. Tra i due si parlava, insomma, della natura dell'uomo e del ruolo della grazia.

Nella sua corrispondenza, Fausto Sozzini afferma che la tesi di Pucci segue una «vulgarem quondam opinionem», mentre, a favore della propria, Fausto può citare alcune importanti autorità: Atanasio, Agostino Steuco e il Cardinale Gaetano (M. BIAGIONI, *Introduzione* a F. SOZZINI e F. PUCCI, *De statu primi hominis ante lapsum Disputatio*, p. x). Colpisce, prima di tutto, che l'opinione di Pucci sia considerata da Fausto come quella comunemente utilizzata per interpretare la condizione di Adamo, e colpisce anche il rinvio al Gaetano, un autore intrinseco alla filosofia scolastica per la quale Sozzini non dimostrava particolare simpatia. Entrambe le affermazioni meritano attenzione. Attraverso il Gaetano, infatti, si legge il rimando a Tommaso d'Aquino, lungamente commentato dal Cardinale. Sozzini, quindi, indica indirettamente nel tomismo un alleato. In effetti Tommaso d'Aquino aveva avvertito: niente di ciò che è naturale può essere corrotto, quindi il peccato originale può aver cancellato doni gratuiti che si siano aggiunti per grazia alla natura umana, ma non può aver modificato la natura umana in quanto tale: «Ea quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum» (*Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2). Di conseguenza, Tommaso aveva dichiarato dono sovranaturale l'incorruttibilità della quale aveva goduto Adamo: «vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae» (*Summa theologiae*, I, q. 97, a. 1 ad 3). La nettezza della posizione di Tommaso segnala tutta la sua distanza da un autore che per Tommaso costituirà costantemente un termine primario di confronto: sant'Agostino. La miscela inestricabile di natura e grazia utilizzata da Agostino per descrivere la natura umana implicava infatti come conseguenza che la perdita delle caratteristiche di cui aveva goduto Adamo costituisse una vera e propria corruzione della natura umana; chi questa corruzione negava era da considerarsi seguace di Pelagio, un eretico, dunque. Al contrario, stabilire un confine netto tra natura e grazia, e attribuire alla grazia le doti di Adamo perdute con il peccato, come intendeva fare Tommaso, implicava che la natura umana non fosse corrotta o snaturata in seguito al peccato.

Da Lutero a Calvino, la Riforma si era schierata sul versante agostiniano e non stupisce quindi che nel fuoco della reazione alla Riforma, nel corso dei lavori del Concilio di Trento, il padre conciliare Domingo de Soto desse alle stampe un *De natura et gratia* (1547), nel quale, in linea con le tesi tomiste, rilanciava la tesi della non corruzione della natura umana dopo il peccato e della gratuità dei doni di cui aveva goduto Adamo. La disputa sulla mortalità di Adamo si inquadra in una scelta di campo tra Agostino e tesi che gli agostiniani giudicavano in odore di pelagianesimo, e proseguirà ben oltre la disputa tra Sozzini e Pucci. Nel 1640, l'*Augustinus* di Giansenio rilancerà con forza la tesi di una natura umana uscita immortale e

giusta dalle mani del Creatore e snaturata dal peccato, presentandola come un punto di discriminazione tra Agostino e i seguaci moderni dei Pelagiani, primo tra tutti il gesuita, e tomista, Francisco Suarez.

Alla luce di questa frattura profonda nella filosofia cristiana si può meglio capire quale sia secondo Fausto la «vulgaris opinio» cui Pucci avrebbe aderito nelle sue tesi sulla condizione di Adamo prima del peccato. Sozzini inquadra Pucci nella parte teologica da lui più lontana, quella platonico-agostiniana. Sul tema del peccato originale e della colpa di Adamo, del resto, il bersaglio di Fausto è sempre Agostino. Contro le tesi agostiniane e di nuovo contro Pucci, nelle *Praelectiones theologicae*, Sozzini lega la mortalità di Adamo alla negazione della condizione di giustizia di cui avrebbe goduto il primo uomo: «Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, revera justum non fuisse» (*Opera omnia*, I, p. 539a). Tutta l'argomentazione del *De Jesu Christo Servatore*, poi, è diretta contro Agostino. Fausto nega che il peccato originale sia stato preceduto da uno stato di grazia e che il sacrificio di Cristo abbia restaurato quella condizione. Per Fausto nulla è più personale del peccato (*De Jesu Christo Servatore*, in *Opera Omnia*, II, p. 211b), per cui l'idea stessa di un peccato originale che coinvolga l'umanità e l'idea di una redenzione dal peccato operata da altri non ha senso. Come non esiste un peccato originale così non esiste una redenzione procurata dalla morte di Cristo, perché è impossibile dare soddisfazione per una colpa commessa da altri. Ancora e sempre contro Agostino e i suoi eredi moderni Fausto pone la scelta del bene da parte di ogni individuo come condizione necessaria per la redenzione. Di conseguenza, l'interpretazione agostiniana della predestinazione è respinta interamente. Insomma tutta la questione del peccato di Adamo è pensata da Fausto in un'ottica naturalista, antiagostiniana e, infine, 'pelagiana'.

Tuttavia, rispetto alla linea maestra della discussione sulla mortalità di Adamo e al contesto teologico che su questo tema si era aperto nel pensiero europeo, la disputa tra Pucci e Sozzini riserba molte sorprese. Se Fausto afferma la natura mortale di Adamo, e se sottolinea la necessità dei meriti dell'individuo per accedere alla salvezza, non per questo è disposto a concedere che le vie della salvezza siano iscritte nella natura umana. Perché gli uomini possano essere indirizzati sulla via della salvezza è indispensabile una condizione quanto mai ristretta rispetto all'insieme dell'umanità: la rivelazione. Bambini non battezzati, popoli non evangelizzati, popoli vissuti prima dell'incarnazione di Cristo sono esclusi dalla salvezza e ignari persino dell'esistenza di Dio. Fausto, come si sa, rifiuta la possibilità di una religione naturale e di una via di pura ragione alla conoscenza di Dio. Tanto il ruolo della grazia e della redenzione, nel suo pensiero, è ridimensionato, tanto quello storico della rivelazione è esaltato e reso condizione necessaria per la salvezza. Da premesse di sapore pelagiano, insomma, Fausto trae conseguenze che sarebbero piaciute a molte teologie 'rigide', per dirla con Bayle. Sull'altro versante Pucci sostiene con accanimento la tesi dell'immortalità naturale di Adamo. Ci si aspetterebbe di vedere Pucci schierarsi sul fronte agostiniano, quello riformato che susciterà la reazione del Concilio di Trento, e che sosterrà la corruzione della natura umana dopo il peccato e la necessità della salvezza per sola fede. Invece, Pucci propone la visione di una natura umana universalmente vocata alla

salvezza. Ovvero, Pucci trae dalla tesi della naturale immortalità di Adamo conseguenze opposte a quelle temute da Tommaso e contro le quali, nel corso del Concilio di Trento, si erano poste le premesse per respingere la tesi della corruzione della natura umana e della salvezza per sola fede di parte riformata.

La disputa tra Pucci e Sozzini è, per così dire, fuori dal coro, complica le carte in gioco, e, come mostra Biagioni nel suo importante saggio introduttivo, offre una chiave proficua per spiegare il cambiamento sul tema della immortalità di Adamo di un John Locke, vicino da sempre a posizioni sociniane. Inizialmente schierato sul fronte del mortalismo, Locke passa poi alla tesi opposta, forse cogliendo nell'immortalismo del Pucci un modo per meglio difendere quell'idea di una religione razionale e universale, che intanto stava sostituendo, tra gli stessi sociniani, lo scritturalismo iniziale di Fausto.

Il testo che inaugura la serie «Sociniana», insomma, mostra bene come le questioni dibattute nei testi di Fausto Sozzini e dei suoi seguaci contribuiscano ad arricchire il quadro della storia delle idee filosofiche e apre nuovi fronti rispetto a quelli che la storia della filosofia moderna ci ha abituato a considerare come orizzonti stabili dell'indagine. I testi che seguiranno, nella serie, a parere di chi la dirige, non potranno che confermare questo primo risultato.

GIORGIO CARAVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011, 242 pp.

CON la pubblicazione del manoscritto della *Forma d'una repubblica catholica* di Francesco Pucci, Delio Cantimori portò all'attenzione degli studiosi di storia ereticale del Cinquecento la figura di Francesco Pucci. Le ricerche di Luigi Firpo e Antonio Rotondò ne hanno precisato il profilo biografico e intellettuale che oggi acquisisce contorni più netti grazie a nuovi documenti emersi nell'Archivio del Sant'Uffizio (di cui hanno dato notizia tra gli altri Artemio Enzo Baldini, Paolo Carta e Silvia Ferretto) e allo studio delle opere reso più agevole dalle edizioni curate da Mario Biagioni. Erede di questa vivace stagione di studi e forte di pazienti ricerche archivistiche tra Italia e Francia, lo studio di Giorgio Caravale offre una ricostruzione puntuale dell'itinerario intellettuale e religioso di Pucci, integrando e arricchendo l'unica biografia moderna disponibile, pubblicata nel 1988 da Élie Barnavi e Miriam Eliav-Feldon (cui si può aggiungere il lavoro pionieristico dello storico trentino Giovanni Battista de Gaspari apparso a Venezia nel 1776). Pur non essendo dunque la prima biografia espressamente dedicata all'eretico fiorentino, lo studio di Caravale presenta però diversi elementi di novità, a cominciare da una forte attenzione per le radici italiane dell'esilio di Pucci (cui è dedicato il primo capitolo, pp. 37-67). Si tratta di un elemento significativo, in cui l'autore fa propria l'esigenza della più recente storiografia di integrare il 'paradigma cantimoriano', che negli *Eretici italiani* si limitava a prendere in esame le biografie degli esuli solo all'indomani della fuga *religionis causa* (diversa fu invece la posizione dell' 'ultimo' Cantimori, più sensibile al problema delle origini della Riforma anche grazie al dialogo con Lucien Febvre). Di grande interesse sono le pagine dedicate alla formazione di Pucci, calata nella Firenze di Cosimo I, dove le memorie savonaroliane si sovrapponevano alle nuove inquietudini religiose sollevate dalla Riforma, permeando l'Accademia fiorentina fino a trovare espressione nel ciclo di affreschi realizzato da Pontormo nella basilica di San Lorenzo. L'analisi delle premesse fiorentine aiuta a chiarire non solo l'intreccio tra cultura volgare, neoplatonismo e dissenso religioso destinato più volte a riemergere in Pucci, ma anche l'origine dei toni repubblicani alla base della *Forma d'una repubblica catholica*, «una miscela del tutto originale di elementi utopistici e di istanze organizzative concrete» (p. 88), fortemente ispirata dalla cultura dei fuoriusciti antimedicei, da Jacopo Corbinelli a Giovanni Michele Bruto. Fu a Firenze, inoltre, che Pucci lesse non solo il *Beneficio di Cristo*, diffuso nella versione di Benedetto Varchi, ma probabilmente anche il volgarizzamento del *De immensa Dei misericordia* di Erasmo da Rotterdam, da cui avrebbe tratto la convinzione dell'universale destinazione del genere umano alla salvezza.

L'importanza conferita alle radici italiane non impedisce però a Caravale di collocare la vicenda di Pucci nel suo più generale contesto europeo. Se il primo capitolo è dedicato alla Firenze medicea, il vero fulcro dello studio è infatti costituito dalla Francia delle guerre di religione, dove l'eretico fiorentino abbandonò la fede cattolica dopo aver assistito alla strage di San Bartolomeo. La conversione fu il ri-

sultato di una lunga riflessione religiosa, ricostruita sin dagli anni di Lione (pp. 69-77), animata in quel periodo da un duro scontro tra calvinisti e cattolici nel parteciparono anche Niccolò Balbani e Antonio Possevino. Una particolare attenzione è riservata inoltre ai rapporti tra Pucci e le correnti ireniche francesi (pp. 133-226), esaminati nel dettaglio anche in relazione alla lettera inedita che l'eretico fiorentino scrisse al Cardinale Carlo di Borbone il 30 aprile 1592 (rinvenuta da Caravale nella carte di Jean Hotman oggi conservate presso la biblioteca della Société de l'Histoire du Protestantisme di Parigi e pubblicata nell'appendice). Nel 1591, guardando con attenzione gli sviluppi dei conflitti di religione in Francia, Pucci tentò invano di attirare l'attenzione di Enrico di Navarra, convinto di essere depositario di verità che avrebbero presto condotto a un concilio universale e alla pacificazione generale della cristianità. Si trattava di un misto di profetismo, nicodemismo e millenarismo, proprio di molti spiriti inquieti del Cinquecento italiano (a cominciare da Giorgio Siculo, che non a caso Pucci riconobbe come precursore), che però non trovò eco in Francia. Come emerge dalla ricostruzione di Caravale, un solco profondo divideva ormai alla fine del secolo i fautori dell'*irénisme étatique* e quelli dell'*irénisme utopique* (secondo la distinzione proposta da Guillaume Posthumus Meyjes), fino a rendere impossibile il dialogo tra lo spiritualismo radicale di Pucci e la posizione di coloro che vedevano nel rafforzamento del potere politico l'unica via d'uscita dalla violenza delle guerre di religione. Non a caso dunque contro l'eretico fiorentino si rivolsero gli attacchi non solo di Thomas Erastus ma anche dell'irenicista francese François du Jon, l'illustre teologo calvinista che anticipando Lukas Osiander e Nicola Serario pubblicò la prima confutazione del *De Christi servatoris efficacitate* (pp. 195-207). Sarebbe tuttavia un errore considerare Pucci sulla base di queste controversie semplicemente un isolato, come il volume evidenzia nella conclusione, ricordando sia pur brevemente i contatti dell'eretico fiorentino con Bruno e Campanella (che a Pucci dedicò un noto sonetto oltre a riprenderne talune idee nel *Dialogo politico contro i luterani, calvinisti e altri eretici*). Si tratta di un punto importante che andrebbe discusso analiticamente e che certo meriterebbe ulteriori approfondimenti attraverso una collaborazione più stretta tra gli ambiti della storia ereticale e del pensiero filosofico. Già nel tardo Cinquecento l'idea di una fede naturale comune a tutti gli uomini al di là delle divisioni confessionali aveva attirato l'attenzione di Theodor Zwinger, che aveva incontrato Pucci a Basilea e che proprio alla questione 'de religioni naturali' dedicò un attento esame nel *Theatrum humanae vitae*. Non meno interessante è poi il problema dei rapporti tra Pucci e le correnti dell'arminianesimo inglese e continentale. Le controversie con i puritani di Oxford e i ministri della chiesa degli esuli a Londra non impedirono infatti all'eretico fiorentino di lasciare tracce profonde in Inghilterra. Nel mezzo delle controversie sulla predestinazione che animarono gli ultimi anni del regno di Elisabetta, il polemista anglicano Andrew Willet dedicò alcune pagine proprio alle idee di Pucci, accostandole a quelle dei luterani Samuel Huber, Jacob Andreae, Neils Hemmingsen, Gellius Snecanus, e attaccando con durezza quella teologia pelagiana che in polemica con il rigido agostinismo calvinista difendeva l'universale destinazione di tutti gli uomini alla salvezza.

MARIO BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione christiana*, Torino, Claudiana, 2011, 140 pp.

L'INFORMATIONE della religione christiana di Francesco Pucci, «una vera e propria *Institutio* del suo cristianesimo razionalizzante e ottimista» (come la definì Luigi Firpo dando notizia del suo rinvenimento nel 1967 sulle pagine della «Rivista storica italiana») fu pubblicata a Londra negli ultimi mesi del 1579 (la falsa indicazione sul frontespizio recava invece Firenze, 1580). Con ogni probabilità l'opera proviene dall'officina dello stampatore inglese John Wolfe, che l'anno seguente diede alle stampe anche l'*Essortatione al timor di Dio* di Giacomo Aconcio e alcuni anni più tardi anche la *Lettera* di Francesco Betti sulla liceità della fuga *religionis causa* (Londra, 1589, ristampa dell'edizione basileese del 1557 pubblicata da Pietro Perna). Nata all'interno delle discussioni sollevate da Pucci in Inghilterra tra l'università di Oxford e la chiesa degli stranieri di Londra, l'*Informatione* intendeva raggiungere però non solo gli ambienti dell'emigrazione religiosa italiana sul continente ma anche un vasto pubblico di lettori in Italia. Il 31 gennaio del 1580 il nunzio apostolico a Parigi Anselmo Dandino diede subito l'allarme mettendo in guardia il cardinale Tolomeo Galli dalla possibile diffusione dell'opera tra Padova e Ferrara. La radicalità del messaggio contenuto nell'*Informatione* si può misurare dalle poche copie che sopravvissero all'azione censoria, oggi conservate tra Zurigo, Stoccarda e Colonia. Raramente presa in esame anche dagli studiosi di Pucci, l'opera è ora facilmente accessibile nell'edizione curata da Mario Biagioni, basata sulla copia della Zentralbibliothek di Zurigo (Gal Tz 1330). Nella densa introduzione che accompagna il testo sono messi in luce i tratti distintivi dell'opera, ispirata da un misto di polemica antiromana, convinzione dell'universalità del beneficio di Cristo e attese millenaristiche di un prossimo concilio generale della cristianità. Biagioni non si limita però ad esaminare il contenuto e la circolazione dell'*Informatione* ma mette a fuoco anche il problema dei rapporti con la più famosa *Forma d'una repubblica catholica*, scoperta da Delio Cantimori e attribuita a Pucci da Luigi Firpo. Accolta e non più discussa dagli studiosi, l'attribuzione della *Forma* è invece messa in discussione da Biagioni che, riprendendo un'osservazione di Giorgio Radetti, giudica l'opera come il risultato della collaborazione di più autori, esito «del confronto tra più persone, un lavoro di gruppo, il progetto di una piccola comunità» (p. 72). Lungi dall'esprimere la «ribellione di un isolato», come riteneva Firpo, la *Forma*, dove l'*Informatione* non è mai richiamata, raccoglierebbe idee diffuse e condivise nei gruppi dei dissidenti religiosi italiani. Si tratta di un'ipotesi che invita a guardare con rinnovata attenzione uno dei testi più noti della letteratura ereticale del Cinquecento e che sarebbe interessante verificare esaminando con precisione i rapporti di Pucci con la comunità protestante italiana di Londra. In vista di uno studio sistematico sul 'puccianismo' (su cui si veda l'introduzione di Biagioni alla disputa *de statu primi hominis ante lapsum*), si può ricordare che proprio gli ultimi mesi del secondo soggiorno inglese di Pucci coincisero con un periodo di forte agitazione della chiesa italiana di Londra guidata da Giovanni Battista Aurelio, come suggerisce la controversia scoppiata

nell'estate del 1580 attorno al medico Fabiano Nifo, nipote di Agostino. Nel *De Papatu Romano Antichristo*, anche l'autorevole voce di Alberico Gentili si levò per sottolineare il fossato che divideva l'ala moderata della Riforma italiana dai gruppi radicali che, intrecciando papismo e antitrinitarismo, mettevano in discussione «ogni forma di comunione religiosa organizzata». Forse un riferimento polemico rivolto a chi sulla scia dell'*Informatione* e della *Forma* rifiutava di sottoscrivere una precisa posizione di fede convinto che presto tutte le dispute religiose avrebbero trovato soluzione in un «libero e santo concilio» (come affermava anche l'*Informatione*, ricordando sul frontespizio che «tutto si sottopone al giudizio della Chiesa universale»).

DIEGO PIRILLO
d.pirillo@sns.it

TRA ERMETISMO ED ERESIA:
LUCA CONTILE, ALESSANDRO FARRA
E LA «FILOSOFIA SIMBOLICA»¹

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

SUMMARY

A recent conference proposed a new image of Luca Contile: he was not only a courtier and a secretary, but a restless intellectual and an expert of oriental languages with an ardent interest in Qabbalah and an inclination towards heterodox views. Together with Alessandro Farra, with whom he shares the ciphered language of the *imprese*, he seems to have transmitted – within a number of Academies and in the shadow of influential patrons – ‘Valdesian’ spiritualism and some extremely audacious syncretistic proposals, which serve as an invitation to shed light on the scarcely appreciated ‘symbolic philosophy’.

La figura di Luca Contile (Cetona, 1505-Pavia, 1574) era nota finora come quella di un tipico cortigiano e segretario, occasionalmente prestato alle lettere e incline verso opinioni religiose graniticamente ortodosse.² I nove contributi del seminario di studi *Luca Contile da Cetona all'Europa* sollevano invece numerosi interrogativi intorno alla personalità di uno scrittore, la cui produzione mostra l'evolversi dei gusti letterari in Italia nel corso del XVI secolo. Gli interventi di Cecilia Asso, Lorenzo Geri e Paolo Proccaccioli, in particolare, gettano nuova luce sulle opinioni religiose e insieme sugli interessi esoterici del letterato cetonese. Luca Contile, come sottolinea Proccaccioli, dà alle stampe a Venezia nel 1564 ben

s.adornibraccesi@tin.it.

¹ A proposito di: *Luca Contile da Cetona all'Europa*. Atti del seminario di studi, Cetona 20-21 ottobre 2007, a cura di R. Gigliucci, Manziiana, Vecchiarelli, 2009, 405 pp.

² D. CHIDO, *La musa in livrea: le Rime di Luca Contile*, pp. 1-10; D. GHIRLANDA, *L'idea di un canzoniere: Le Rime cristiane di Luca Contile*, pp. 11-39; R. GIGLIUCCI, *Non di solo Petrarca vive il petrarchista*, pp. 41-68; P. PETTERUTI-PELLEGRINO, *Alla ricerca di «infiniti sensi». Il discorso di Contile su un sonetto di Goselini*, pp. 69-139; L. GERI, *Un felice «Innesto» in un «Albero» rigoglioso. Il Ragionamento sopra la proprietà delle imprese di Luca Contile*, pp. 141-172; C. ASSO, *Appunti per i Dialogi spirituali*, pp. 173-239; A. CAPATA, *La mancata tragicommedia di Luca Contile*, pp. 241-260; C. CHIERICINI, *Santità vittoriosa. Strategie personali e moralizzazioni universali in stile boscareccio*, pp. 261-296; P. PROCACCIOLI, *Contile epistolografo. Le Lettere tra autopromozione e «speculazione de i perfetti modi, che usar si deono»*, pp. 297-344.

715 *Lettere*, scritte e raccolte nell'arco cronologico 1540-1564, fra le quali prevalgono quelle composte fra il 1560 e il 1564. Egli si confronta soprattutto con gli epistolari di Vincenzo Martelli e di Bernardo Tasso «fortemente connotati da una professionalità, quella appunto del segretario»,¹ e adotta come canone volgare quello, in senso lato, della «lettera familiare», mutuandolo da Pietro Aretino.² In questa raccolta Contile privilegia, fra vari temi, «l'habito fatto in servire»,³ ovvero la sua vicenda professionale, ricostruita sullo sfondo europeo di complesse relazioni diplomatiche e decisive azioni militari; sono motivi ricorrenti nelle lettere anche le sorti di Siena, insieme con quelle della propria famiglia, di cui esalta la nobiltà. Procaccioli discute inoltre due temi fondamentali per lo studio di un epistolario: l'effettivo rilievo documentario delle lettere e i criteri della loro datazione. Per determinare questi ultimi, in alcuni casi, egli è in grado di ricorrere anche al testo manoscritto. L'epistolario contiliano, che si intreccia con quello dell'amico, maestro e conterraneo Claudio Tolomei, è notevole anche sotto il profilo della storia religiosa del Cinquecento. L'A., per esempio, nella lettera al conte Ettore di Carpegna del 9 agosto '41, attribuisce a Vittoria Colonna un elogio prudente dell'Ochino, elogio che Procaccioli vede, giustamente, «condizionato da un inciso d'obbligo nel '64, ma del tutto immotivato nel '41».⁴ Non ci stupisce che la lettera fosse scritta a Ettore di Carpegna Scavolino (1510-1555), uomo d'armi e di governo al seguito di Alfonso d'Avalos, ma «introdotto più che ordinariamente negli studi di teologia et filosofia», il quale appariva ai propri familiari come «sempre dedito allo spirito».⁵ Tra i corrispondenti del Contile figura nel 1549 anche il senese Mino Celsi,⁶ il quale, in esilio, nel suo *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat* (1577), si fece campione, insieme con i conterranei Lelio e Fausto Sozzini, dell'idea di tolleranza.⁷

In armonia con alcuni dati forniti dalla lettura di Procaccioli, Cecilia Asso sconvolge radicalmente lo stereotipo di un Luca Contile rigidamente ortodosso, quale ci era consegnato anche da una sua «aggressiva lettera ai danni di Lutero».⁸ Ci dà infatti una originale e stimolante interpretazione dei cinque *Dialogi spirituali*, o *Banchetti spirituali*, che videro la luce a Roma nel 1543.⁹ Il contenuto di quest'opera, che a Claudio Mutini appariva «devota e priva di ogni interesse speculativo»,¹⁰ si presenta invece alla studiosa «in buona parte come francamente eterodosso».¹¹ I *Dialogi* sono immaginati svolgersi in «un inizio di Quaresima degli anni Trenta» all'interno di una ristretta «Accademia» costituita da amici

¹ P. PROCACCIOLI, *Contile epistolografo*, cit., p. 303.

² Ivi, p. 306.

³ Ivi, p. 329.

⁴ Ivi, p. 313.

⁵ T. DI CARPEGNA [1560-1610], *Libro di famiglia* in T. DI CARPEGNA, *Terra e memoria. I libri di famiglia dei conti di Carpegna-Scavolino (secoli XVII-XVIII)*, San Leo, Società di Studi storici per il Montefeltro, 2000, p. 95.

⁶ Ivi, p. 319.

⁷ P. G. BIETENHOLZ, *Celsi, Mino Gregorio Romolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, XXIII, 1979, pp. 478-482: 481.

⁸ C. ASSO, *Appunti per i Dialogi spirituali*, cit., p. 234.

⁹ Ivi, p. 176.

¹⁰ C. MUTINI, *Luca Contile*, DBI, XXVIII, 1983, pp. 495-502: 497.

¹¹ C. ASSO, *Appunti per i Dialogi spirituali*, cit., p. 173.

dell'anziana marchesa Ludovica Trivulzio Pallavicino.¹ Nel trattare la materia teologica del primo dialogo il Contile dimostra sorprendentemente di conoscere alla perfezione la *Summa contra gentes* di san Tommaso d'Aquino, ma, come pone in evidenza la Asso, accanto al fondatore della Scolastica, sono qui subito citati Mercurio Trismegisto e Dionigi Aereopagita, punti di riferimento, questi ultimi, di una *prisca theologia* che «tanto peso ebbe sulle dottrine eterodosse della Trinità nel Cinquecento». ² Nel secondo dialogo i due interlocutori, Camilla de' Rossi e Giulio Boiardo, «sembrano due "luterani" che discutono alla luce dell'*Institutio di Calvino*», ³ mentre il terzo si apre con la menzione di Pietro Galatino, protagonista italiano della cosiddetta *Qabbalah* cristiana. Come sottolinea Cecilia Asso, il dotto francescano si ispirava a Johannes Reuchlin, il maggiore ebraista cristiano della sua epoca, il quale si batté con veemenza contro la proposta, avanzata da alcuni domenicani tedeschi, di bruciare senza indugi quei libri ebraici che non rientrassero nella Santa Scrittura. Qui Contile discute, in modo obliquo, come pone in rilievo la studiosa, le ragioni addotte dagli ebrei per negare l'identificazione di Gesù Cristo con il Messia, evocando persino Maometto. Ella vede così affiorare una proposta religiosamente eversiva: «Ebraismo e islamismo [sarebbero] in qualche modo delle eresie scismatiche con le quali si potrebbe dialogare, se non addirittura ricongiungersi, accordandosi sulla figura di Gesù Cristo». ⁴ Potremmo aggiungere che in tal modo Contile faceva proprio l'intento che, secondo Jerome Friedman, Michele Serveto aveva espresso nel *De trinitatis erroribus libri septem*, del 1531, allorché si mostrava desideroso di condurre gli Arabi di Spagna al Cristianesimo, proponendo una nuova interpretazione della dottrina trinitaria. ⁵ Anche il quarto dialogo, che verte sulla sorte delle anime nell'al di là, contiene, secondo la Asso, ambiguità e contraddizioni non solo sulla dottrina cattolica dei sacramenti ma, più in generale, sul rapporto fra i vivi e i morti, nonché sulla resurrezione dei corpi («questa quasi incredibile risurrezione»). ⁶ Ambiguità e contraddizioni che sembrano lasciare «una via di salvezza anche a chi si trovava fuori dalla discendenza ebraico-cristiana». ⁷ Protagonista del v *Dialogo* è il piacentino conte Giulio Landi (1498-1579), un autentico amico del Contile, come sottolinea la Asso, giurista e autore di opere che hanno attratto l'attenzione degli studiosi, a partire da Eugenio Garin. Nel v *Dialogo*, come nei precedenti, affiora il forte interesse per la *qabbalah* nutrito dal Contile, il quale si rivela inoltre, secondo la sua interprete, un predestinazionista convinto, sprezzante delle «buone opere», tanto da fare addirittura «professione di fede calvinista». ⁸ La studiosa legge però nel testo anche quei «toni radicali, che avrebbero animato gli esuli italiani in favore della tolleranza e, in ultima analisi, della libertà religiosa». ⁹ Con una fine analisi testuale della lettera al conte di Carpegna, nella quale è menzionata Vittoria Colonna, ella indica come lo scritto sia un

¹ Ivi, p. 179.² Ivi, p. 186.³ Ivi, p. 197.⁴ Ivi, p. 207.⁵ «Like the Jews, Arabs could be brought to Christianity were it not for the doctrine of the trinity» (J. FRIEDMAN, *Michael Servetus. A case Study in Total Heresy*, Genève, Droz, 1978, pp. 18-19).⁶ Ivi, p. 218.⁷ Ivi, p. 215.⁸ Ivi, p. 227.⁹ Ivi, p. 228.

esempio di «documento autentico, ma non (almeno puntualmente) veritiero», in accordo, di fatto, con Procaccioli.¹

La mancata iscrizione nell'*Indice* di quest'opera, mai ristampata e sopravvissuta solo in pochi esemplari, potrebbe non contrastare con la lettura fortemente «eterodossa» proposta dalla Asso, la quale suggerisce la possibilità che i *Dialogi* fossero stati ritirati prudentemente dal commercio, prima di venire censurati. Una chiave di lettura dell'«eterodossia» del Contile sembra già contenuta, a nostro avviso, proprio nella lettera scritta al Carpegna: «Tengo insomma per cosa certissima che lo spirito vivifica e la lettera ammazza». ² Una verità che il letterato afferma di avere appreso da Vittoria Colonna stessa («sapevo imperò se ben toccava a me di rispondere, imparavo da lei quel che mi bisognava»). ³ Il celebre detto paolino «littera enim occidit, spiritus autem vivificat» ispirava allora o aveva ispirato il credo religioso di quanti condividevano forme di spiritualismo radicale, come Juan de Valdés, fonte diretta di ispirazione per Bernardino Ochino e Vittoria Colonna.

Anche Lorenzo Geri nella sua lettura del *Ragionamento sopra le proprietà delle imprese*, l'opera più ambiziosa del letterato cetonese, concepita fra il 1565 e il 1574 per il pubblico dell'Accademia degli Affidati di Pavia,⁴ dà corpo alla fisionomia di un Contile attratto da temi esoterici e peregrini. Contile redige il suo trattato in presenza di una tradizione di libri sulle «imprese», ovvero, come afferma Lina Bolzoni, «immagini spesso accompagnate da un motto, che avevano il compito di significare un segreto pensiero, o desiderio, di colui – o di colei – che le porta». ⁵ Quando il libro era stato di fatto concluso nel 1567, questa tradizione, sottolinea Geri, era «ampia, ma non ancora fluviale». ⁶ Il genere letterario delle «imprese» aveva fatto i suoi esordi alla metà del Cinquecento, grazie ad autori menzionati dal Contile, come il lionese Claude Paradin, e gli italiani Paolo Giovio, Ludovico Domenichi e Girolamo Ruscelli. ⁷ Nel canone proposto, Contile esclude peraltro Andrea Alciato e Piero Valeriano, autori di libri su temi affini, ovvero gli emblemi e i geroglifici. ⁸ Tra coloro che sono menzionati Geri vede come particolarmente congeniale ai gusti del Contile un suo corrispondente, Alessandro Farra, il quale, all'interno dell'Accademia, era responsabile della materia «Imprese». ⁹ Egli aveva composto infatti *La Filosofia simbolica ovvero delle imprese*, testo che costituiva l'ul-

¹ Ivi, p. 233.

² Ivi, p. 230.

³ *Ibidem*.

⁴ L'Accademia degli Affidati di Pavia, fondata nel 1562, nel 1574 contava fra i membri otto cardinali, principi, duchi e persino Filippo II di Spagna. Si veda M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, Bologna, Cappelli, 1926-30, I, pp. 72-82 (*Accademia degli Affidati di Pavia*) e *Storia letteraria d'Italia*, t. III, *Il Cinquecento: la letteratura tra l'eroico e il quotidiano. La nuova religione dell'Utopia e della scienza (1573-1600)*, a cura di G. Da Pozzo, Milano, Vallardi, 2007, pp. 1785-1797 (*Le Accademie post-tridentine*), in particolare, pp. 1791-1792.

⁵ L. BOLZONI, *Introduzione a «Con parola breve e con figura». Libri antichi di imprese e emblemi*, Lucca, Pacini Fazzi, 2004, pp. 7-10: 7.

⁶ L. GERI, *Un felice «Innesto»*, cit., p. 145.

⁷ Ivi, pp. 145-146.

⁸ Ivi, p. 146. Per la distinzione tra «imprese», emblemi e geroglifici, si veda L. BOLZONI, *Introduzione*, cit., p. 8.

⁹ P. PROCACCIOLI, *Contile epistolografo*, cit., pp. 322-323 e M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie*, cit, I, p. 74.

tima parte di un'opera ambiziosa, il *Settenario dell'umana riduzione*,¹ «tipico esempio di letteratura pitagorico-ermetica», in cui Antonella Pagano vede presenti i «temi della tradizione matematica neoplatonica e di quella cabalistica con chiare influenze pichiane».²

Alla luce della nuova e convincente lettura eterodossa di Contile proposta da Cecilia Asso, ci sembra qui opportuno mettere in evidenza come il *Settenario* del Farra, discepolo di Giulio Camillo, sia stato preso in considerazione da Alessandro Pastore, in relazione al *Ragionamento* del Contile, proprio in un'opera dedicata a Marcantonio Flaminio, coautore del celebre *Beneficio di Cristo*.³ Il *Settenario* è in effetti un'opera dotata di «una tonalità mistico-religiosa», come scrive Armando Maggi, nella quale «ispirandosi a Ficino e a Pico, Farra combina neoplatonismo e cristianesimo».⁴ Il fatto che il testo venisse stampato non solo a Venezia, ma anche a Casalmaggiore, è un dato che deve essere preso in considerazione.⁵ Di questo feudo dei d'Avalos, il Farra era governatore proprio nei primi anni Settanta,⁶ allorché il medico Pietro Bresciani ebbe le ultime traversie con l'Inquisizione.⁷ Studiato da Federico Chabod, ben noto a Delio Cantimori e Antonio Rottondo, il Bresciani, dopo avere diffuso negli anni '40 nella propria comunità idee filo-riformate, aveva aderito in esilio allo spiritualismo radicale di Camillo Renato e all'anabattismo, ma poi aveva fatto ritorno in patria e, apparentemente, si era riconciliato con la Chiesa.⁸ Nel 1550 circa, egli, peraltro, si era fatto un «ottimo concetto» del benedettino Giorgio Siculo, la figura più inquietante del «nicodemismo» italiano, sottratto alla *damnatio memoriae* dagli sforzi congiunti di Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi: al medico di Casalmaggiore era piaciuto in particolare vedere il Siculo «in alchune cose impugnare lutherani gagliardamente».⁹ Il *Settenario* potrebbe allora essere stato stampato a Casal Maggiore per un pubblico particolarmente «complice e partecipe».¹⁰

Non è forse azzardato supporre che il linguaggio ermetico delle «imprese» rappresentasse per gli autori che abbiamo ricordato, fra i quali Ludovico Domeni-

¹ Sul Farra e l'Accademia degli Affidati si veda G. INNOCENTI, *L'immagine significante. Studio sull'emblematica cinquecentesca*, Padova, Liviana, 1981, pp. 71-72, 130-131 e *passim*.

² A. PAGANO, *Alessandro Farra*, in DBI, XLV, 1995, pp. 171-172. L'opera venne giudicata da Ercole Tasso, agli inizi del XVII secolo, «una sorta di summa nel campo della teoria delle imprese» (A. MAGGI, «Impresa» e misticismo nel *Settenario dell'umana riduzione di Alessandro Farra*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXIII, 1997, pp. 3-27: 3).

³ A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981, p. 78 e nota.

⁴ MAGGI, «Impresa» e misticismo, cit., p. 5.

⁵ A. FARRA, *Settenario dell'humana riduzione*, in Casal Maggior, appresso il Farra di Bartoli, 1571 (si veda Edit. 16).

⁶ PAGANO, *Alessandro Farra*, cit., p. 172.

⁷ J. A. TEDESCHI, *Pietro Bresciani*, in DBI, XIV, 1972, pp. 176-179, in part. p. 179.

⁸ Ivi, p. 177.

⁹ A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 145 e IDEM, *Pietro Bresciani, Dizionario storico dell'Inquisizione (DSI)*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2010, I, p. 224.

¹⁰ «L'impresa richiede dunque un pubblico complice e partecipe» (L. BOLZONI, *Introduzione*, cit., p. 7).

chi,¹ lo stesso Contile, e, come vedremo, anche il Farra,² un modo per comunicare 'nicodemiticamente' il proprio credo spirituale e religioso non conformista, in un'età ormai connotata da *Indici* e inquisitori. Il Farra, infatti, prima del *Settenario*, nel 1564 aveva composto *Tre discorsi*, un'opera che Maggi definisce «un ibrido filosofico e letterario», e, aggiungiamo, connotato da ambigue valenze religiose.³ Insieme con il Contile, che viene spesso ricordato nel testo,⁴ l'autore aveva dedicato il primo *Discorso*, ovvero *De' miracoli d'Amore*, a Francesco Ferdinando d'Avalos, marchese di Pescara⁵, figlio di Alfonso, marchese del Vasto.⁶ Quest'ultimo, allora governatore di Milano, riuscì ad attrarvi l'umanista Giulio Camillo Delminio,⁷ il quale moveva da premesse neoplatoniche, ermetiche e cabbalistiche alla base dei suoi studi mnemotecnici – come scrive Massimo Firpo – e del suo progetto di *Teatro* universale della mente e del cosmo per approdare a «una "religio" spiritualistica ed esoterica [...] non molto lontana da alcuni classici documenti contemporanei della "eresia" italiana».⁸ A sua volta, il figlio di Alfonso, Francesco Ferdinando, marchese di Pescara, che «probabilmente – suggerisce Cecilia Asso – nutri[va] per Vittoria [Colonna] la devozione di un nipote nei confronti della nonna paterna»,⁹ era uno degli uomini più potenti dell'apparato spagnolo in Italia e, in quanto tale, dal 1560 al 1563, era stato governatore di Milano.¹⁰ Il dignitario prendeva inoltre parte alle riunioni dell'Accademia degli Affidati di Pavia accanto, fra molti altri, a

¹ Si veda A. PISCINI, *Ludovico Domenichi*, DBI, XL, 1991, pp. 595-600.

² Alessandro Farra è autore di *Tre discorsi, Il primo de' miracoli d'Amore, all'Illustrissimo et Eccellentissimo signor Marchese di Pescara, Il secondo della divinità dell'Huomo al signor Alessandro Foccaro e l'Ultimo dell'Ufficio del Capitano, al molto Illustre signor Hectore Visconti*, Pavia, Bartoli, 1564. La copia da me consultata si trova in Biblioteca di Stato di Lucca, segn. B.ta 363, 14-16.

³ A. MAGGI, *Il principe neoplatonico secondo i «Tre discorsi» di Alessandro Farra (1564)*, «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», XXIX, 2000, 3, pp. 381-394.

⁴ Farra mostra, «facendo uso di un alquanto comune gioco cabalistico», come l'amicizia che lega a lui e al Contile Marco (Ferrari), Giovanni (Beccari) e Adorno (Lazzari), sia una vera e propria «magia» (ivi, p. 383).

⁵ «All'illustrissimo et eccellentissimo Signore il Signor don Francesco Ferrante d'Avalos d'Aquino marchese di Pescara [...] Alessandro Farra, da Castellaccio, sua terra, il xxiv di Marzo 1564 pp. 4 n.n.; Al signor Marchese di Pescara, [...], Luca Contile, di Pavia, a xxvi di Marzo, 1564, pp. 3 n.n.». Su Francesco Ferdinando d'Avalos, figlio di Alfonso, marchese del Vasto, e di Maria d'Aragona, si veda R. ZAPPERI, *Francesco Ferdinando d'Avalos marchese di Pescara*, DBI, IV, 1962, pp. 627-635.

⁶ G. DE CARO, *Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto*, DBI, IV, 1962, pp. 612-616.

⁷ A Vigevano, nel gennaio del 1544, alla presenza anche di Ettore di Carpegna, Giulio Camillo commentò il primo salmo con «la dottrina di David, Virgilio e Petrarca» (G. STABILE, *Giulio Camillo, detto Delminio*, DBI, XVII, 1974, pp. 218-230: 220).

⁸ Il brano di C. VASOLI (*Su uno scritto religioso di Giulio Camillo Delminio*, in *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, Giannini, 1975, pp. 884-912 e poi in IDEM, *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 185-217: 194) è riportato da M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 95, al quale rinvio per la bibliografia su Giulio Camillo.

⁹ C. ASSO, *Appunti per i Dialogi spirituali*, cit., p. 231.

¹⁰ R. ZAPPERI, *Francesco Ferdinando d'Avalos*, cit., p. 629.

un Girolamo Cardano, che presiedeva all'*Aritmetica*,¹ a un Luca Contile, già suo precettore,² che presiedeva alla *Historia sacra*,³ ma, non meno, al cardinale Carlo Borromeo, detto l'*Infiammato*.⁴ Con loro era anche Giorgio Manrique, familiare del d'Avalos e «suo fidele Acate», come lo designavano negli stessi anni sia Pietro Carneseccchi con Giulia Gonzaga, da un lato,⁵ sia Alessandro Farra, dall'altro.⁶

Con Giorgio Manrique,⁷ figlio di Garcia⁸ e della celebre gentildonna eterodossa, Isabella Bresegna,⁹ entrambi fervidi seguaci di Valdés, entriamo così nell'ultima, decisiva fase del processo di Pietro Carneseccchi, e nel vivo delle vicende ereticali italiane del Cinquecento. Il marchese di Pescara, infatti, aveva avuto al proprio servizio un noto «eretico», studiato da Cantimori,¹⁰ ovvero il gentiluomo romano Francesco Betti, la cui «posizione nicodemitica», prima della fuga a Basilea nel 1557, gli aveva consentito «di proporre dubbi persino al suo signore». ¹¹ I dubbi erano espressi in una celebre *Lettera* indirizzata nel 1557 al d'Avalos, con la quale l'antico familiare intendeva spiegargli «perché licenziato si [fosse] dal suo servitio». ¹² «Bellissima» appariva tale *Lettera* al Carneseccchi ancora nel 1566, al punto che ricordava di aver scritto alla Gonzaga, nel novembre del '58 «che se non fusse [stato] peccato» avrebbe affermato che gli era «piaciuta mirabilmente». ¹³

Da parte sua il Farra, nel *De' miracoli d'amore*, mescola insieme dottrine neoplatoniche e pitagoriche, concetti ermetico-cabalistici mutuati anche dagli scritti dall'ebreo convertito Paolo Ricci,¹⁴ autore proibito *primae classis* già nel 1559, «pes-

¹ M. MAYLENDER, *Storia delle accademie d'Italia*, cit., I, p. 74. Sulle vicissitudini del Cardano con l'Inquisizione si veda L. SPRUIT, *Girolamo Cardano*, DSI, I, p. 27.

² Con la propria madre, Maria d'Aragona, rimasta vedova, e con il Contile, Francesco Ferdinando d'Avalos aveva fondato a Pavia l'Accademia della Chiave d'oro, della quale faceva parte anche Andrea Alciato (M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie*, cit., II, pp. 5-6).

³ Ivi, I, p. 74.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Pietro Carneseccchi scrive da Venezia a Giulia Gonzaga il 13 maggio 1564: «Il marchese di Pescara è qui – se già non è partito – [...] e in sua compagnia è don Giorgio, suo fidele Acate», citato da M. FIRPO, D. MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carneseccchi (1557-1567)*. Edizione critica (d'ora in poi PC), vol. II, t. 3 (gennaio 1567-giugno 1567), Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000, p. 990. Il Carneseccchi si riferiva alla locuzione «*Fidus Achates*» (VIRGILIO, *Eneide*, VI, 158).

⁶ Si veda FARRA, *Tre discorsi ... l'Ultimo dell'Ufficio del Capitano*, p. n.n.

⁷ Su Giorgio Manrique si veda M. FIRPO, D. MARCATTO, PC, II, p. 322 nota.

⁸ Pietro Carneseccchi definisce Garcia Manrique «amicissimo» di Juan de Valdés (M. FIRPO, D. MARCATTO, PC, I, pp. 316-317).

⁹ Si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Isabella Manrique Bresegna*, DSI, I, pp. 224-225.

¹⁰ Si veda D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 287-290 e *passim*.

¹¹ Si veda la voce redazionale *Francesco Betti*, DBI, IX, 1967, pp. 717-718: 717; A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580 in Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 273-391: 315-319 e *passim*.

¹² Si veda D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., p. 290.

¹³ M. FIRPO, D. MARCATTO, PC, II, p. LIV. Egli afferma in data 6 novembre 1566 anche che «quanto alle opinioni non mi ricordo d'havere approvato altro che quella de giustificazione per la fede, in quanto mi pareva conforme a quella di Valdés» (ivi, p. 391).

¹⁴ «Come racconta [...] Paulo Riccio nel libro della *Porta di luce*» (A. FARRA, *Tre discorsi, Il primo*, p. n.n.).

simus christianus impugnator imaginum, et eversor, ut testatur Bruno in libro de imaginibus»,¹ e, ancora, parole ebraiche, riprodotte con l'alfabeto originale, e citazioni dal Corano,² rinvii alle discipline della «divinatione», come la «Geomantia» «della quale scrisse Almadel Arabo»,³ ma anche rime «spirituali» di Vittoria Colonna.⁴ Non esita soprattutto a fare suo un tema assolutamente eterodosso, ovvero quello della reincarnazione delle anime,⁵ che potrebbe comparire anche in altre sue opere a tutt'oggi sconosciute. Fra queste egli menziona i cinque libri *Della magia*, dedicati proprio a Giorgio Manrique,⁶ la cui madre, Isabella Bresegna, prima di fuggire *religionis causa* dall'Italia, aveva avuto al suo servizio monaci sfratati, diventati anabattisti e antitrinitari, come il Busale e il Laureto.⁷ Giorgio Manrique non solo era amico del Betti,⁸ ma, secondo il Carnesecchi, che lo aveva conosciuto a Venezia nel 1558,⁹ era «hereticissimo». ¹⁰ Il fervido valdesiano, anzi, diceva di tenerlo «piuttosto per atheo o vogliamo dire impio che per heretico»: ¹¹ asseriva infatti, per averlo inteso dire, ¹² che il Manrique era «persona molto carnale et licentiosa nel vivere et che né si scandalizza delli heretici né vive secondo li catholici», ¹³ dandoci così il ritratto compiuto di un «incredulo», ¹⁴ e forse addirittura

¹ *Index de Rome, 1557, 1559, 1564: les premiers Index romains et l'Index du Concile de Trente*, par J. M. De Bujanda et alii, Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance-Genève, VIII, Droz, 1990, pp. 640-641.

² Farra scrive: «Di questi due paradisi vogliono alcuni che intendesse Maumetho arabo nel libro della dottrina e nell'Azoara LXV dell'Alcorano, ov'egli presupon due Gierusalemme, una celeste, l'altra terrena». Dopo avere riferito l'opinione di Maometto si affretta peraltro a definirlo «nefandissimo mostro» (A. FARRA, *Tre discorsi, Il primo*, p. n.n.).

³ A. FARRA, *Tre discorsi... l'Ultimo dell'Ufficio del Capitano*, p.d. II. Si veda H. CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di T. Provvidera, Torino, Aragno, 2004, pp. 173 (*Della geomanzia un'altra volta*), 187-189 (*Della magia naturale*), in part. p. 189, e pp. 203-204 (*Della teurgia*), in part. p. 204. Si veda ancora F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard, 2002, pp. 49-64 (*Il lemegeton*) e V. PERRONE COMPAGNI, *Magia naturale*, DSI, II, pp. 958-960.

⁴ «Et la marchesa di Peschara in tutto quel sonetto [XXVI]: *Due lumi porge a l'huomo il vero Sole vien mirabilmente rapita dalla bellezza [...]*» (A. FARRA, *Tre discorsi. Il primo de' miracoli d'amore*, pp. 13-14). Si veda V. COLONNA, *Rime spirituali*, in *Rime*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 83-174: p. 91, n. 13.

⁵ «E perché dalla continua cogitatione si consumano gli spiriti vitali, e per la trasmutazione che fa l'anima d'un corpo in un altro, si sente dolore grandissimo» (A. FARRA, *Tre discorsi. Il primo de' miracoli d'amore*, p. 22).

⁶ L'autore menziona, tra altre, *Della Magia* in 5 libri, opera dedicata a «Giorgio Marrico nostro Academico» (A. FARRA, *Tre discorsi... l'Ultimo dell'Ufficio del Capitano*, f. b III).

⁷ Si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Isabella Bresegna Manrique*, DSI, I, p. 224.

⁸ M. FIRPO, D. MARCATTO, PC, II, p. 391.

⁹ Ivi, p. 322.

¹⁰ Ivi, p. 506.

¹¹ Ivi, p. 1229. Sulla storia di questa importante distinzione terminologica si veda V. FRAJESE, *Ateismo*, DSI, I, pp. 114-118, in particolare p. 114.

¹² E aggiungeva, il 13 agosto 1567: «Il che so parte per relatione parte d'altri, parte et parte per un po' di conversazione che io hebbi seco in Venetia nell'anno 1558» (M. FIRPO, D. MARCATTO, PC, p. 1229).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Si veda L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais* (1 ed. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, La religion de Rabelais*, 1942), Torino, Einaudi, 1978, in particolare, pp. 403-432 (*I fondamenti dell'irreligione: l'occultismo?*).

tura di un «libertino» *ante litteram*.¹ Non si può quindi escludere che «l'accentuazione spiritualistica», congeniale per alcuni aspetti all'Ochino e al Curione, colta da Cantimori nella *Lettera*,² scaturisse proprio dal fatto che il Betti aveva frequentato assiduamente il principe spagnolo e il suo eclettico *entourage*.

Un nuovo o rinnovato campo di indagini che il volume di Atti, dedicati al Contile, ci ha consentito di individuare, anche in relazione ai temi religiosi, è quello costituito dalle «immagini significanti», secondo la felice espressione di Giancarlo Innocenti. Possiamo ricordare, con Lina Bolzoni, come, a partire dalle celebri *Symbolicarum quaestionum* di Achille Bocchi, opera che venne dedicata a Paolo IV, «alcune raccolte di emblemi [abbiano] attirato l'attenzione di Delio Cantimori³ e degli storici interessati alle varie forme del nicodemismo»⁴ Achille Bocchi, legato da profonda amicizia all'eretico Camillo Renato (Lisia Fileno) e maestro di Marcantonio Flaminio, considerava le *Symbolicarum* un «preludio degl'altri simboli cabbalistici e theologici fondati sulla Sacra Scrittura», come, a sua volta, ci fa sapere Antonio Rotondò⁵. La cifra spirituale e religiosa che caratterizza autori, quali gli stessi Giovio, Bocchi e Valeriano, interessati agli emblemi e ai geroglifici, oppure Contile, Domenichi, Ruscelli e Farra, che privilegiarono la forma letteraria e visiva delle «imprese», offre allo studioso, anche di storia religiosa, un campo di indagini innovative, quanto complesse e multidisciplinari.⁶ Basti dire che Girolamo Muzio, che abbiamo visto essere amico e sodale di Giulio Camillo negli anni Quaranta del Cinquecento, e che, vent'anni dopo, si sarebbe scontrato a lungo col Betti, ormai in esilio, lanciava nel 1550 un preciso atto di accusa contro il Giovio, indicando come «nelle scritture del vescovo [...] si leggano di quelle cose che più hanno dell'infedele che del Christiano: si come è quella che io diceva degli augurii et anchor dell'usare il costume de gli scrittori gentili in far mentione di molti dei; e de le cose tali, che male si convengono a scrittor catholico, et a pastore delle pecore di Christo».⁷

Occorre ora, conseguentemente, comprendere come *l'Infiammato* san Carlo Borromeo potesse, negli anni Sessanta del Cinquecento, insieme con altri por-

¹ Si veda J. P. CAVAILLÉ, *Libertinismo*, DSI, II, pp. 904-905. Si veda in particolare L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

² Si veda D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., p. 290.

³ Cantimori afferma che i simboli del Bocchi «cercano di convincere all'accordo, a rinunciare alla polemica e alla discussione, quasi incitando a un senso di indifferenza verso le posizioni religiose dogmaticamente definite, non si capisce bene se come invito a rimanere rassegnatamente nella antica chiesa, o come insinuazione di "nicodemismo"» (D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 175-178 (*Insinuazioni simboliche di posizioni "nicodemitiche"*), in part. p. 175).

⁴ BOLZONI, *Introduzione a «Con parola breve e con figura»*, cit., p. 9.

⁵ Si veda A. ROTONDÒ, *Achille Bocchi*, DBI, XI, 1969, pp. 67-70: 69.

⁶ Per questa complessa geografia ermetico-religiosa si veda, in particolare, A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche*, cit., pp. 337-391 (*Scienza, religione e magia*); P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 48, 1985, pp. 69-103 e EADEM, *Magie als Alternativreligion. Epistolarien und Bibliotheken in der europäischen Renaissance*, in *Diskurse der Gelehrten-Kultur in der frühen Neuzeit*, hrsg H. Jaumann, Berlin-New York, de Gruyter, 2011, pp. 347-367.

⁷ M. FAINI, *Girolamo Muzio*, DSI, II, p. 1093.

porati e principi, partecipare senza disagio a Pavia alle riunioni degli Accademici Affidati, insieme con spiriti inquieti quali Luca Contile, Alessandro Farra e, non meno, Girolamo Cardano. Una parziale risposta si può trovare nelle parole di Marco Bracali che si interroga sul rapporto tra Cardano e il movimento ereticale del suo tempo: tale rapporto, a suo avviso, non era da ricercare in un confronto diretto, «piuttosto nella comunanza di temi e di atteggiamenti volti a delineare una figura di sapiente, che potrebbe definirsi il contrassegno del '500, dalla metà sino al termine». ¹ E ancora aggiungiamo che, con la consueta lungimiranza, Cantimori leggeva negli emblemi del Bocchi «“simboli” per un misticismo di tipo platonico e a tendenza quietistica», ovvero una «forma consapevole di propaganda religiosa, non controversistica, ma corrispondente alle tendenze del ceto dei gentiluomini e degli umanisti». ² A noi che leggiamo oggi questi emblemi, queste «imprese», questi geroglifici, spetta il difficile compito di trovare, per la loro interpretazione, quella «chiave d'oro» della quale disponevano un Alciati, i d'Avalos e, non meno, Luca Contile.

¹ M. BRACALI, *Per una storia dei rapporti fra Filosofia italiana e Riforma. Appunti e ricerche su Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. L. Baldi, G. Canziani, Milano, Angeli, 1999, pp. 81-104: 82. Si veda altresì E. DI RIENZO, *La religione di Cardano. Libertinismo ed eresia nell'Italia della Controriforma*, «Archivio di storia della cultura», VI, 1993, pp. 35-60.

² D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione*, cit., p. 177.

LETTERE DI ERASMO SULLA RIFORMA

VALERIO DEL NERO

SUMMARY

The publication of the Italian translation (with parallel Latin text) of Erasmus' *Letters on the Reformation* (1516) offers Italian readers access to this important work. The author's difficult relationship with Luther lies at the heart of the Erasmian letters. The Dutch humanist expresses his will to remain neutral in the harsh debate, rejecting both the positions of the Church and of the German reformer. The most stimulating aspects of the collection of letters include the relationship between humanistic culture, grammar, theology and heresy.

OPERAZIONE editoriale utile e coraggiosa potremmo definire questa pubblicazione di un'ampia «scelta di estratti dal carteggio di Erasmo» dal 1516 in poi, in una chiara e fluida traduzione italiana con testo latino a fronte, più tre appendici distribuite alla fine dei due volumi (due pareri per l'incontro di Colonia del novembre del 1520, intitolati nell'ordine *Evidenti verità di Erasmo da Rotterdam a favore della causa di Martin Lutero, teologo* e *Proposta di una persona sinceramente desiderosa che si provveda sia alla dignità del Pontefice romano sia alla pace della religione cristiana* e il *Sommario dell'editto imperiale di Carlo V contro Martin Lutero*). I diversi volumi previsti per il piano di quest'opera arriveranno a coprire la vita dell'umanista olandese fino alla morte (1536). Il loro filo conduttore è costituito da personaggi e vicende della Riforma, che muteranno in profondità il quadro della vita religiosa e sociale europea. I primi due tomi, qui presi in esame, concernono gli anni compresi tra il 1516 e il 1522.¹ Si tratta di una selezione ricchissima e significativa della classica edizione di riferimento dell'epistolario erasmiano.² Nella *Presentazione* il curatore illustra sinteticamente (pp. ix-x) criteri e problemi relativi alla cernita effettuata: l'esordio a partire dal 1516 al posto del più comune 1517 per il peso rappresentato dall'uscita del *Novum Instrumentum*; il ruolo svolto dalle *Epistolae obscurorum virorum* (p. xi); l'autoconsapevolezza, complessa e non uniformemente lineare, della propria creatività epistolare (pp. xiii-xiv), che troverà anche uno sbocco teorico nel *De conscribendis epistolis* del 1522, esigenza quest'ultima comune ad altri umanisti del tempo. Inoltre sono interessanti le osservazioni del Moro sui limiti del sistema postale di quei tempi, che causava frequentemente disagi ritardi e disguidi nella consegna del materiale. Per non parlare poi delle

valerio.delnero@tiscalinet.it.

¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Mihi placet concordia. Lettere sulla Riforma*. 2 voll.: volume primo (1516-1520) / volume secondo (1521-1522), a cura di Giacomo Moro, Torino, Aragno, 2010.

² *Opus Epistolarum Desideri Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum*, a cura di P. S. Allen e altri, 11 voll., Oxford, Clarendon Press, 1906-1958 (rist. 1992).

modificazioni, per valutazioni estetiche o per motivi di opportunità di relazioni personali, subite dai testi delle lettere quando si decideva di stamparle (p. xv). D'altra parte proprio il contesto di discussioni e di polemiche religiose via via più roventi alimentava la possibilità di equivoci nei rapporti personali e in delicate questioni dottrinali.

Tra l'epistolario e i testi filosofico-religiosi della variegata produzione erasmiana vi è un nesso continuo e profondo di reciproca influenza. Innanzi tutto, attraverso il primo si chiarisce lo svolgimento cronologico degli eventi in relazione agli sviluppi della riflessione dell'umanista sui medesimi. Poi, parecchie lettere stesse assumono lo spessore di piccoli, autentici trattati, che rimandano alla più nota produzione polemica e dottrinale integrandola a volte in punti decisivi. È un fatto noto che gli eventi e i protagonisti della Riforma coinvolgono totalmente l'esistenza di Erasmo fino alla fine. Scandagliare l'origine di questo rapporto significa fare emergere incertezze e sicurezze dell'umanista e, soprattutto, mettere in luce i sottili svolgimenti e risvolti legati a tali vicende. Significa anche, inevitabilmente, prendere posizione sulle interpretazioni che la storiografia ha elaborato sul personaggio Erasmo e sulle vicende religiose della sua età.¹ In questa prospettiva comunque non bisogna farsi condizionare dal peso della celeberrima disputa sul libero e servo arbitrio di qualche anno più tardi, che rischia di appiattire una complessa realtà dinamica.²

Mi pare condivisibile la scelta del curatore, che è da leggere quasi come un 'logo' del libro, dell'espressione erasmiana «Mihi placet concordia» che, alla lettera o comunque nella sostanza, è presente in diversi testi epistolari degli anni 1517-1522. Lungi dal presentarsi come una limitativa presa di distanza dalle posizioni dei riformatori e dei conservatori, essa è invece il segno di una radicata convinzione, che fa della posizione erasmiana un caratteristico ed inconfondibile punto di riferimento nel variegato e nutritissimo panorama religioso del xvi secolo, del quale epistolari come questo scandiscono lo sviluppo.

Ma come vuole apparire Erasmo nel rapido svolgimento degli eventi? Sicuramente imparziale e neutrale,³ secondo una strategia che si viene via via puntualizzando e che si presenta come non puramente negativa, bensì al contrario portatrice di una precisa ed originale visione religiosa, che ha alle spalle opere quali l'*Enchiridion*, la *Stultitiae laus*, la *Institutio principis christiani*, la *Querela pacis*, nonché molti *Adagia*. Bisogna tener conto di questa elaborazione teorica nel valutare l'impatto, la sorpresa, la riflessione, la presa di distanza di fronte a Lutero

¹ Cfr. R. H. BAINTON, *Erasmo della cristianità*, tr. it., con Introduzione di A. Rotondò, Firenze, Sansoni, 1970; A. PROSPERI, *Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, Scritti religiosi e morali. Progetto editoriale e Introduzione di A. Prosperi*. A cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2004, pp. VII-XLVI.

² Cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001; R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze, Olschki, 2000; M. LUSSU, *Erasmo, Lutero e la modernità*, «Rivista di storia della filosofia», IV, 2005, pp. 631-653.

³ Proprio in una lettera a Lutero, Erasmo esprime la sua volontà di mantenersi imparziale (*Lettere sulla Riforma*, I, p. 103)

e ai primi svolgimenti della Riforma. L'opzione dell'imparzialità significa esplicitamente possibilità più ampia e maggiore libertà di lottare per la cultura umanistica, distinguendosi sia dal riformatore tedesco che dalla violenza della chiesa istituzionale.¹ È ricorrente il ritornello erasmiano che dice di voler appoggiare la pace tra i cristiani, non Lutero, e che non desidera essere coinvolto, dal momento che non si sente al servizio di alcuna fazione.² Più volte si dichiara attratto dal desiderio di quella moderazione che Lutero sembra costituzionalmente incapace di dimostrare. Una tale attrazione verso posizioni equilibrate è probabilmente legata anche al profondo rifiuto della violenza, che è una delle note originali del suo pensiero e che lo spinge a dichiarare che Lutero stesso deve essere corretto, ma non schiacciato.³ Se si pensa al ruolo che la discussione sulla violenza e la prassi conseguente avrà di lì a poco, per esempio nella guerra dei contadini, occorre tenere nel dovuto conto queste osservazioni erasmiane, tutt'altro che banali e soprattutto strutturalmente legate ad una precisa e positiva visione religiosa. A un certo punto egli dovrà constatare amaramente che, non essendosi mai iscritto né al partito di Reuchlin né a quello di Lutero, viene giudicato un eretico da entrambi gli schieramenti.⁴

La motivazione più forte che accompagna le posizioni critiche di Erasmo nei confronti del riformatore germanico e della chiesa romana è però quella della difesa vigorosa della cultura umanistica (è questo il binomio italiano con cui il curatore traduce, efficacemente, la coppia erasmiana delle *bonae litterae*). Ovviamente si tratta di uno dei nodi nevralgici della sua operazione culturale, tutta protesa ad una riforma cristiana dell'uomo e della chiesa nella prospettiva di una feconda convergenza tra cultura classica e dottrina cristiana. Proprio gli anni delle lettere che compongono questi due primi volumi vedono l'uscita di quell'opera, *Antibarbari*, che era stata elaborata già da parecchi anni e che programmaticamente recuperava il lascito integrale della cultura pagana nel cuore del cristianesimo.⁵ Ne era stato un frutto recente pure l'edizione greca del *Nuovo Testamento*, che era stata accompagnata da scritti di metodo teologico, quali la *Paraclesis*, la *Methodus* e la *Ratio verae theologiae*.

Tra i motivi ricorrenti in queste lettere segnalerei innanzi tutto la continua polemica erasmiana contro le sottigliezze teologiche di matrice scolastica. Si tratta notoriamente di un motivo che attraversa tutta la cultura rinascimentale, accennandosi in senso religioso nel corso del Cinquecento, specialmente in relazione

¹ È quanto emerge da una lettera dell'olandese ad una persona ignota del dicembre 1520 (*Lettere sulla Riforma*, I, p. 299).

² A proposito di quest'ultimo punto cfr. la lunga epistola a Justus Jonas del maggio 1521 (*Lettere sulla Riforma*, II, p. 97).

³ Su quest'ultimo motivo cfr. la lettera a Jonas sopra citata, p. 101. Contro la violenza cfr. la lettera a Lorenzo Campeggi del dicembre 1520 (*Lettere sulla Riforma*, I, pp. 311, 323).

⁴ Cfr. rispettivamente le lettere ai teologi di Lovanio del giugno 1521 (*Lettere sulla Riforma*, II, p. 131) e a Wilibald Pirckheimer del febbraio 1522 (*Lettere sulla Riforma*, II, p. 229).

⁵ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Antibarbari*, a cura di L. D'Ascia, Torino, Aragno, 2002 (particolarmente interessanti le pagine introduttive intitolate *L'ombra del Valla. La formazione "laica" di un genio religioso del Cinquecento*, pp. 7-76).

all'emergere di posizioni riformate.¹ Quella che appare come una lotta ricorrente e perfino ripetitiva è in realtà un moto culturale che vede confluire in sé un preciso filone di critica linguistica, filologica e filosofica (Lorenzo Valla in prima istanza) e una profonda esigenza religiosa che vive in maniera particolarmente negativa l'esclusivo filtro scolastico dell'insegnamento della teologia e della dottrina cristiana. Emerge cioè inconfondibile un filone di teologia umanistica che applica la filologia e le *bonae litterae* ai testi sacri, svalutando la scolastica e rilanciando al contempo la patristica.² È un classico esempio erasmiano di insofferenza verso le sottigliezze in uso tra i teologi (*frigidae argutiae*) in nome del valore della conoscenza delle lingue classiche con cui poter filosofare sulle fonti primarie.³ Un riferimento assai frequente, questo, che individua nel recupero e nello studio appassionato delle tre lingue il nocciolo di quelle *bonae litterae*, che rivestono per lui una radicale funzione formativa: d'altra parte è impossibile separare in Erasmo la prospettiva religiosa da quelle filologica ed educativa, altro tratto che lo accomuna al più vasto movimento umanistico quattro-cinquecentesco.⁴

Ovviamente nella lettura di queste *Lettere sulla Riforma* non bisogna perdere di vista la continua presenza di Lutero, degli altri personaggi del movimento riformatore e dello scorrere degli eventi, autentici protagonisti in questo ampio epistolario. Occorre anche stare attenti a non lasciarsi condizionare dalla nostra conoscenza di come si sono svolti successivamente gli eventi e forse, in questo caso, ripensare a qualche ipotesi interpretativa ormai abbastanza assodata può aiutare il lettore. È vero che Erasmo ha tenacemente e contraddittoriamente tentato di distinguersi sia dai paradossi luterani che dall'oltranzismo della chiesa romana, lamentandosi «di essere come smembrato tra gli innovatori e gli ortodossi».⁵ Questo atteggiamento tuttavia appare come il frutto di una scelta culturale precisa e tenacemente difesa anche nell'incalzare impetuoso degli avvenimenti, piuttosto che un timoroso indietreggiare di fronte a chi gli chiede una discesa in campo a favore di una delle due parti in lotta. La cifra di Erasmo è un sì ad una paziente libertà e un no alla repressione e all'intolleranza, proprio perché la fede non si può fondare sulla costrizione.⁶ La sua, insomma, è una neutralità sofferta, finalizzata ad un ampio e preciso progetto culturale, quello appunto della rinascita delle *bonae litterae*.⁷

¹ Cfr. E. RUMMEL, 'Et cum theologo bella poeta gerit'. *The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited*, «The Sixteenth Century Journal», xxiii, 1992, 4, pp. 713-726.

² Cfr. S. I. CAMPOREALE, *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro. Lo statuto umanistico della teologia*, in IDEM, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e Testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 21-119.

³ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, I, p. 45.

⁴ Cfr. J.-C. MARGOLIN, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.

⁵ Cfr. L. E. HALKIN, *Erasmus*, Introduzione di E. Garin, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 176.

⁶ Ivi, p. 178. Può essere interessante tener presente il punto di vista luterano in questo periodo: cfr. S. NITTI, *Abituarsi alla libertà. Lutero alla Wartburg*, Introduzione di A. Prosperi, Torino, Claudiana, 2008.

⁷ Cfr. C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1989, p. 166.

L'importanza di queste lettere dunque, al di là delle informazioni, delle riflessioni e delle relazioni con vari personaggi e fatti di cui offrono una preziosa panoramica diacronica, sta nell'inserzione pressoché continua di temi e preoccupazioni culturali, tra le quali i frizzanti cenni polemici alle inutili sottigliezze di matrice scolastica rappresentano un costante punto di riferimento. È opportuno insistere ancora un momento sulla grande e convinta difesa della cultura umanistica messa in atto da Erasmo. A questo proposito basta scorrere queste lettere: così ci si imbatte, in una missiva a Spalatino del luglio 1520, in una preghiera a Cristo perché moderi Lutero, che fra l'altro fa pesare sulla cultura umanistica una inimicizia fatale e infruttuosa;¹ oppure, nell'epistola dell'agosto del medesimo anno a Lutero stesso, gli ricorda che chi combatte la cultura umanistica evidenzia ignoranza e dissennatezza;² per non parlare del messaggio al cardinale Campeggi del dicembre, dove sbotta affermando: «...Ecco dunque la fonte e il semenzaio di tutta questa tragedia: l'insanabile odio per lo studio delle lingue classiche e della cultura umanistica».³ La conseguenza di questo atteggiamento conservativo è una astratta opposizione innestata tra teologia e grammatica che apre la via al legame, posto e non giustificato, tra conoscenza delle lingue ed eresia, questione ovviamente della massima delicatezza.

È vero, ribadisce a più riprese l'umanista, che la causa umanistica non è quella di Lutero, distinzione che per altro gli torna comoda proprio nella misura in cui si mostra particolarmente attento a separare la causa del tedesco dalla propria, con l'aggiunta di un esplicito lamento, per il fatto che i sostenitori e i cultori delle *bonae litterae* non sono poi così concordi nel difendere questi studi quanto lo sono al contrario i riformatori nel volerli distruggere.⁴ Che la cultura umanistica sia l'autentico oggetto del contendere, è ribadito qua e là proprio dalla contrapposizione frontale tra grammatica e teologia o, più concretamente, tra la figura del grammatico e quella del teologo. I tradizionalisti escludono dal novero dei teologi gli intellettuali che rifiutano il metodo scolastico, considerato l'unico valido per affrontare questioni teologiche. Il grammatico-filologo è invece nettamente declassato ad un ruolo inferiore o perfino insignificante nella sua insistenza a suscitare dubbi e a metter pertanto in crisi l'edificio veritativo della teologia. Va ribadito che è un problema centrale nella dialettica culturale del Rinascimento, da tenere costantemente presente, per evitare di cadere surrettiziamente nella prospettiva che esista un unico modello di filosofia e di argomentazione filosofica (quella scolastica appunto), relegando il complesso lavoro degli umanisti ad un piano estetico-letterario. Al contrario, in una radicale pluralità di prospettive, gli umanisti hanno elaborato una filosofia differente, ma ugualmente significativa, che muta profondamente il quadro concettuale europeo tra età di mezzo ed età moderna. Erasmo ad un certo punto pare quasi abbassare il tono delle proprie affermazioni quando, in una lettera al giurista Francesco Cranevelt del dicembre

¹ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, I, p. 167.

² Ivi, p. 177.

³ Ivi, p. 305.

⁴ Ivi, p. 239 (a Reuchlin, novembre 1520). In una epistola a Konrad Peutinger dello stesso periodo, Erasmo stigmatizza gli zelanti tradizionalisti che recano un gran danno alla cultura umanistica, allo studio delle lingue, nonché a Lutero stesso (ivi, p. 243).

1520, confessa di non ignorare le proprie caratteristiche «al punto che, teologo dappoco, o piuttosto maestro di grammatica (come solitamente mi chiamano loro), io pretenda di accollarmi un incarico così irto di difficoltà che richiederebbe semmai un profondissimo teologo dotato di grande autorevolezza».¹ È un contrasto che va ben al di là di Erasmo. Lo spagnolo Juan Luis Vives, più giovane di una venticinquina di anni e suo ammiratore, ricorderà sempre la frase lapidaria con cui lo aveva congedato Juan Dullaert, un suo maestro tradizionalista dell'Università di Parigi: «Quanto eris melior grammaticus, tanto peior dialecticus, et theologus».² Come sarebbe possibile prescindere, analizzando i testi erasmiani, dalla lezione di un Valla o di Poliziano, oppure, tra gli amati padri della chiesa, da un Girolamo o dal messaggio agostiniano del *De doctrina christiana*? Giustamente, anzi, protesta in una carta del luglio 1521 a William Mountjoy, perché vorrebbero fargli affrontare Lutero tanti che sono andati spargendo la voce che non era altro che un grammatico: eccessivo spazio è stato dato alla teologia cavillatrice (*argutatrix*) rispetto a quella antica (dei padri).³

Strettamente legato all'opposizione tra teologia e grammatica è l'altro nesso tra lingue ed eresia, ancora più carico del primo di implicazioni complesse e pericolose. Nella lettera al duca Federico di Sassonia del 14 aprile 1519, dopo averlo omaggiato per la sua difesa della cultura (delle *meliores litterae*, per la precisione) e dopo aver ricordato l'uscita recente di opere luterane duramente contrastate da Tommaso De Vio Gaetano, Erasmo lamenta il fuoco di sbarramento che ne è nato lungo la linea del fronte delle eresie e degli anticristi. In particolare uomini astuti «hanno mescolato la menzione delle tre lingue, dell'eloquenza, della cultura più raffinata: come se Lutero per difendersi si fondasse su questi elementi, o quasi che da queste fonti nascessero le eresie».⁴ Garantista nei confronti di Lutero, che a quel momento per altro non conosce per nulla, è del parere che bisognerebbe che le sue tesi venissero pubblicamente disputate, e invece gli avversari urlano unicamente contro di lui: «eretico!». Minaccia pericolosa perché né qualunque errore è eresia né può essere considerato eretico quello che dispiace a chicchessia: tale intimidazione muove da chi pare avere sete di sangue umano piuttosto che avere a cuore la salvezza delle anime. E chi accusa un altro di eresia deve usare «carità nell'ammonire, mitezza nel riprendere, candore nel giudicare, flessibilità nell'emettere sentenza», atteggiamenti opposti alla prevaricazione che tanti teologi mostrano in questa particolare materia.⁵ Tre anni più tardi, scrivendo a Joost Lauwereyns, presidente del gran Consiglio di Malines, e difendendosi dall'accusa di Nicola Egmondano di essere filoluterano, ribadisce e rivendica che non ha avuto nulla a che fare col riformatore tedesco, che lo ha dissuaso dalle sue

¹ Ivi, p. 343.

² Cfr. J. L. VIVES, *De disciplinis*, Antverpiae, Michael Hillenius in Rapo, 1531, f. 25v.

³ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, II, pp. 143, 145.

⁴ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, I, p. 81. Probabilmente si percepisce anche l'eco della fondazione del Collegium trilingue di Lovanio, su cui si legga H. DE VOCHT, *History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense (1517-1550)*, 4 vols., Lovanio, Librairie Universitaire / Uystpruyst Publisher, 1951-1955.

⁵ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, I, p. 85.

azioni e che ha allontanato molti dal partito luterano. Quindi insinua di essere denunciato come eretico, nonostante la sua chiara presa di distanza da Lutero, perché è un esponente di primo piano della cultura umanistica. E gli stessi *Colloquia*, da poco pubblicati, non contengono eresie, come sostengono i suoi nemici, perché lì non si tratta di dogmatiche verità di fede, ma di modi di esprimersi («non trado dogmata fidei sed rationem loquendi»).¹ Ed era vero che i *Colloquia*, prima di trasformarsi in libro di riforma cristiana, erano stati soprattutto un testo di scuola, così come è impossibile separare in compartimenti stagni il suo enorme lavoro grammaticale dalla prospettiva religiosa che gli sta a cuore.² Ma il fatto è che l'autodifesa contro facili e gratuite accuse di eresia è piuttosto frequente nella sua opera. Ad esempio, nell'*Adagio I Sileni di Alcibiade*, stigmatizzando la differenza tra la teoria e la prassi che si nota tra i cristiani e all'interno della chiesa, nonché la conflittualità permanente che ne deriva, Erasmo riferisce che viene chiamato eresia qualsiasi dissenso anche minimo, perfino grammaticale, dalle proposizioni dei teologi magistrali, senza al contrario considerare eresia, ad esempio, la valutazione eccessiva di una parte della felicità umana che Cristo invece ha considerato del tutto trascurabile. Insomma, un mondo alla rovescia.³

Ancora una volta, una fine osservazione di Vives contenuta nel *De causis corruptarum artium* (che costituisce la prima sezione del *De disciplinis*) fa luce sull'importanza di questa tematica erasmiana. La sua testimonianza è attendibile non solo nel senso di una intensa consonanza con questa problematica dell'olandese, ma anche perché Vives sapeva bene cosa significa l'intolleranza e l'accusa di eresia. Spagnolo di nascita, emigrato nei Paesi Bassi perché figlio di giudeoconverti, aveva avuto proprio negli anni venti informazioni dalla terra natale su processi aperti dalla Inquisizione contro il padre, la madre (defunta) ed altri parenti, che si erano conclusi con la condanna a morte del padre. Dunque le sue considerazioni sulle lingue classiche, sulla cultura umanista, sulla teologia tradizionale, sull'accusa di eresia manifestano, elaborate nel corpo della analisi della crisi della cultura contemporanea in relazione particolarmente alla grammatica, un sapore particolare, inconfondibile. I guardiani del sapere tradizionale sostengono che le lingue (classiche) sono sorgente di errori. Perché un latino vero ed esatto può implicare delle eresie più di un latino corrotto? Dovremmo forse considerare eretico Girolamo che lesse molti autori latini e greci, investigandoli assai più accuratamente di chi è venuto dopo di lui? Perché si condannarono Hus e Wyclif, ma non la dialettica di cui erano esperti? Grandi umanisti e filologi come Budé sono lontanissimi da qualsiasi eresia. In realtà la radice dell'eresia sta nei concetti, non nelle lingue. I teologi guardiani della tradizione in verità temono l'espansione delle lingue classiche, perché esse rischiano di sottrarre loro non poca autorità e prestigio.⁴ La con-

¹ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, II, p. 315.

² Cfr. J. CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1981.

³ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Sileni Alcibiadis*, in IDEM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, p. 90.

⁴ Cfr. J. L. VIVES, *De disciplinis*, cit., ff. 26r-27v.

sapevolezza degli umanisti di incarnare un profondo rinnovamento della cultura attraverso dunque come una faglia tutta la lunghezza dell'età rinascimentale.

In numerose di queste lettere erasmiane colpisce il lettore anche un forte sentimento anti giudaico. È una questione ben nota che non attenua la responsabilità dell'olandese, per altri versi più tollerante rispetto alla media degli uomini del suo tempo. Sicuramente, quanto al suo anti giudaismo va ricordato che si tratta di un atteggiamento allora ampiamente diffuso e che, in relazione alla personale posizione religiosa di Erasmo, esso si lega al ridimensionamento delle pratiche rituali e cerimoniali rispetto al valore assegnato allo spirito.¹

Un Erasmo sincero è poi quello che confessa il suo desiderio di essere cittadino del mondo,² esprimendo con chiarezza il suo progetto di vita: rifiuto della presunzione di decretare alcunché, risveglio della cultura umanistica, religiosità pura legata al *Vangelo*, richiamo alle fonti degli studi di teologia decaduti in dispute vane.³ Può darsi che la dimensione del mito e del sogno di un eccezionale rinnovamento culturale risultino dominanti («*Renascuntur bonae litterae, resipiscit mundus, reflorescit politior literatura*»),⁴ rispetto alla crudezza dei tempi che imponevano decisioni immediate e schieramenti netti. Ma la cifra della autonomia erasmiana sta lì a dimostrarci che vi sono sempre molte più strade di quelle che sembrano presentarsi come una alternativa esclusiva ed obbligata.

¹ Cfr. *Lettere sulla Riforma*, I, p. 45 (lettera a Capitone del febbraio 1517).

² Cfr. *Lettere sulla Riforma*, II, p. 363.

³ Ivi, p. 13.

⁴ Citata da E. GARIN, *L'educazione in Europa 1400/1600*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 152, nota 5.

LA SCRITTURA EPISTOLARE DI CAMPANELLA

NOTE A MARGINE DELL'EDIZIONE DELLE LETTERE

PAOLO PROCACCIOLI

SUMMARY

This Note takes a closer look at the recent edition of Campanella's surviving letters. It traces its origins, beginning with the preparatory work of Luigi Firpo, to then examine its editorial criteria and highlight its systematic nature together with the critical importance of an exegesis which is never elusive and in many cases innovative. In particular, this Note reads the volume in the light of the thematic and formal (lexical and stylistic) standards of 16th and 17th century epistolography, an already significant corpus which this new edition both enhances and illustrates.

AL recupero e all'edizione dell'epistolario di Campanella hanno messo mano,¹ nel tempo, varie generazioni di studiosi. I materiali progressivamente raccolti sono confluiti in tre sillogi: la prima, la laterziana allestita nel 1927 da Vincenzo Spampinato, presentava 121 lettere e un'appendice di tre testi; con la seconda e la terza, curate l'una e l'altra da Germana Ernst ed editte rispettivamente nel 2000 (Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali) e nel 2010 (quest'ultima mettendo a frutto le acquisizioni dovute alle indagini pluridecennali di Luigi Firpo), il totale è arrivato prima a 159 e ora a 172 lettere. Il fatto che un *corpus* testuale non sterminato sia soggetto a incrementi proporzionalmente tanto significativi è cosa in sé tutt'altro che eccezionale. Si dà il caso infatti che quando a quelle sillogi non abbia provveduto direttamente l'autore, allora la ricerca diventa complessa e insidiosa, soggetta com'è alla casualità dei rinvenimenti. A essere soprattutto in agguato e a compromettere con la reale esaustività della serie anche l'attendibilità delle ricostruzioni documentarie e critiche che ne discendono è naturalmente, e su tutti, il problema dell'incompletezza di un materiale solo parzialmente recuperato. Si tratta però, e va detto subito e a tutte lettere, di un timore indotto, frutto di un mito. Nel senso che ormai è chiarissimo che di completezza si dovrà parlare più come di un'esigenza che non di un traguardo reale da raggiungere e in base al quale emettere un giudizio. Per cui se è vero che nello studioso come nel lettore permane insopprimibile il desiderio di arrivare a una serie epistolare in scala uno a uno, tale cioè che per numero e frequenza di documenti si avvicini a quello che

pprocaccioli@tin.it.

¹ A proposito di: T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, Olschki, 2010.

si presume fosse il ritmo effettivo della corrispondenza, poi bisognerà fare i conti coll'episodicità e con la parzialità disarmante dei rinvenimenti, che rispetto a quel ritmo consentono recuperi sempre troppo limitati.

Il fatto è che anche se non è mai pura questione di numeri, poi però è proprio in quei numeri che è naturale cercare, oltre che i dati di fatto sulla base dei quali mettere a punto una mappa realmente rappresentativa del mondo e degli interessi dell'autore, anche gli strumenti coi quali procedere a una verifica interna delle sue parole, epistolari e non, e delle loro esatte implicazioni. Né, e più in generale, ci sono dubbi sul fatto che solo quei numeri garantiscono alla serie di volta in volta ricostruita una sua effettiva rappresentatività, che vada oltre la pura giustapposizione dei singoli documenti. In questo senso dicevo prima che l'epistolario superstite di Campanella non fa eccezione, e aggiungo ora che si presenta come un caso di grande interesse proprio nella prospettiva specifica della scrittura epistolare e della sua convenzione. In sé, naturalmente, a ragione della statura di un personaggio come Campanella, che a Croce sembrava ovvio comprendere nella categoria dei 'titani', ma anche nel senso particolare per cui una biografia e un pensiero come i suoi, che sono quelli di un protagonista della vita culturale dell'Europa del primo Seicento, sono segnati tanto in profondità e tanto a lungo dalle condizioni estreme del prigioniero e dell'esule. Col portato che una lontananza così protratta dagli scenari propri dell'azione e del dibattito non può non trovare il suo luogo privilegiato di espressione – ma anche di rappresentazione – nella lettera; e forse, e sarebbe precisazione ulteriore e in qualche modo addirittura d'obbligo, quasi 'solo' nella lettera. In quella tipologia testuale cioè nella quale, andrà ricordato, la retorica da sempre indicava il luogo topico del dialogo 'a distanza'.

Un dialogo che ora al lettore delle *Lettere* è consentito assecondare, ripercorrendo da posizione vantaggiosa insieme al suo concreto svolgersi anche la successione degli interlocutori, l'alternarsi dei temi e dei registri, la loro cronologia, il gioco dei vuoti e dei pieni che ne discende, la tipologia dei corrispondenti, il rapporto tra le missive in arrivo e quelle in partenza. Al tempo stesso, ed è la sollecitazione all'origine delle notazioni che seguono, non può non diventare oggetto di forte problematizzazione la riflessione sulla stessa natura formale di quelle pagine. Cioè sul loro impianto e sul loro lessico.

Su tutti questi aspetti, va detto subito e senza ambiguità, Germana Ernst e con lei e prima di lei Luigi Firpo e tutti gli altri studiosi che dall'Ottocento hanno contribuito alla *recensio* del *corpus* epistolare e alla messa a fuoco delle singole porzioni di esso, hanno fatto tutto quanto era auspicabile. E il risultato è un'opera che non si sottrae a nessuna delle richieste del lettore anche più sofisticato, e che svolge direttamente o consente di svolgere tutti i filoni di indagine connessi a un epistolario cinque-secentesco. Provvede infatti ottimamente all'aggiornamento e alla nuova definizione del *corpus* sulla base delle acquisizioni intervenute; si fa occasione di ripresa e di discussione della lezione di un dettato non di rado ellittico – e consapevolmente, se non addirittura volutamente, tale; recupera momenti significativi di rapporti già noti e al tempo stesso propone integrazioni ulteriori, con tessere nuove o con letture nuove di dati acquisiti, di spezzoni di discorso (e

penso, per esempio, alle precisazioni prodotte intorno alla lettera 31, a Giovanni Fabri). A dar conto solo dell'incremento dell'apporto esegetico basti confrontare le centinaia di pagine dedicate qui al commento delle singole lettere con le undici pagine delle *Annotazioni* del 1927.

In via preliminare si dovrà riconoscere che il lettore dispone ora di uno strumento poderoso, che risponde in pieno a tutte le domande di merito poste dai singoli testi e dalla loro compagine. L'individuazione sistematica delle fonti, per esempio; lo scioglimento costante dei riferimenti espliciti e l'enucleazione di quelli impliciti; la messa a fuoco dei personaggi; la ricostruzione dei contesti e delle circostanze. Insieme a tutto ciò la penetrazione di un dettato che se talora è «intricato» per ammissione dello stesso autore (lett. 119, p. 406), è sempre problematico per quei continui riferimenti dottrinali, filosofici e politici, inevitabili nella pagina di chi riconosceva che «tutta la vita *sua* fu studi reconditi e di verità naturali e politiche e divine» (lett. 15, p. 93).

Come sempre accade quando si ha a che fare coll'edizione di epistolari, e in particolare nel caso di quelli ricostruiti, la comprensione del singolo testo, quando non del singolo luogo, comporta il recupero di dinamiche che rinviano oltre che all'intero macrotesto dell'autore anche al complesso della biografia e degli avvenimenti storici e culturali coevi. Questo anche se non si tratta di un filosofo, figuriamoci poi quando in ballo c'è la parola e la testimonianza di un personaggio complesso e aduso agli orizzonti più ampi, che in ogni circostanza si confronta coll'universo intero, perché Campanella è filosofo che, è stato detto con efficacia, «incapace di subire la realtà, vuole ridurla al proprio sistema». ¹ In questo senso il recupero e la messa a fuoco di questo particolare *corpus* testuale hanno comportato, coll'attraversamento di buona parte dell'opera, la ripresa di molte delle fila che la compongono, la ricostruzione dei percorsi da quelle presupposti, la loro verifica sistematica. Operazioni possibili solo per chi, è senz'altro il caso della curatrice come lo era per Firpo, quell'argomento possiede per assiduità di studi; non lo è di certo per l'estensore di queste note, che pertanto si limiterà a guardare a quei materiali dal punto di vista molto scorciato delle problematiche di genere connesse alle soluzioni editoriali adottate. Per cui, come già nelle considerazioni premesse, anche in quelle che seguiranno si guarderà al materiale campanelliano dall'unica prospettiva consentita alle competenze di chi scrive, che riguardano la tecnica propriamente epistolare.

Intanto per prendere atto del fatto che in un secolo che aveva trovato nella raccolta di lettere una delle forme librarie d'elezione, e a quelle aveva affidato lo svolgimento di filoni tra i più significativi dei suoi dibattiti, Campanella non manifestò mai l'intenzione di mettere mano a una propria silloge. Nella primavera del 1607 scriveva per esempio all'imperatore (lett. 16), dal carcere, allegando copie di lettere dirette al re di Spagna e al papa. Avviava cioè una campagna epistolare per sottoporre la sua causa alle autorità più alte del mondo cristiano, ma lo faceva con lettere che finivano per avere l'aspetto di lettere circolari. Rimaneva così in-

¹ G. MANGANELLI, *Contributo critico allo studio delle dottrine politiche del '600 italiano*, a cura di P. Napoli, introduzione di G. Agamben, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 75.

tentato, e non saprei ipotizzarne la ragione, il passo successivo e da tempo naturale che era la raccolta (o almeno la dichiarazione dell'intenzione di procedere a una raccolta) di quei materiali allo scopo di un'eventuale pubblicazione. Nessuna menzione in ogni caso di un progetto di libro di lettere in nessuno dei tanti elenchi di libri fatti e da fare che scandiscono i molti memoriali qui riuniti (lett. 10, 11, 12, 14, 33, 36, 42...), fatto salvo il riferimento quanto mai generico consegnato nel 1611 a una lettera al vicerè di Napoli, che si chiudeva colla promessa di «muchos otros discursos, *epístolas*, apologías contra Aristotelismos y pro Antonio Persio; y, por cosas de Estado, discursos, oraciones, *letras* etc.» (lett. 39, p. 206, corsivi miei; nelle quali serie andrà notata la differenziazione diventata ormai canonica tra 'epistole' e 'lettere', cioè tra testi latini e volgari, dove naturalmente la differenza non era solo di lingua). E sì che l'autore – lo confermano proprio quegli elenchi –, si era confrontato con un numero ampio di generi (trattati, dialoghi, discorsi, tragedie, aforismi, apologie, raccolte poetiche, compendi...). A meno che non si voglia cercarne una qualche traccia nell'indistinto delle «molte altre coselle ha fatto che non si numerano» con la menzione delle quali si chiude la lista della lett. 8 (p. 17).

Ciò non toglie che, pur non proponendosi un tale obiettivo, nella concretezza della pratica epistolare il domenicano abbia fatto propri gli standard di quella tradizione e abbia sfruttato in tutta la sua estensione la gamma testuale consentita direttamente dal genere o a quello riconducibile. Per cui non sarà per niente una forzatura se ora, nella raccolta che il lettore ha davanti agli occhi, al testo epistolare vero e proprio si affiancano memoriali, dediche, suppliche, opuscoli di vario argomento, invii autografi, quietanze di pagamento. Il che, se a guardare le cose dal punto di vista dell'autore esaurisce la tipologia delle occasioni di scrittura in prima persona, per il lettore moltiplica le possibilità (e le prospettive) di attraversamento e di utilizzazione dei materiali recuperati.

Sarà sicuramente un caso, ma la prima lettera della raccolta è una dedica; e dunque una pagina si epistolare, ma tale in un'accezione fortemente marcata dalle convenzioni di una stagione che vedeva nella lettera un testo non ancora del tutto privato. È noto che in quelli più prestigiosi tra gli epistolari d'autore del Cinquecento, a partire da quello erasmiano per la tradizione latina e dalla serie dei libri aretiniani per quella volgare, le lettere di dedica avevano acquisito oltre che pieno diritto di cittadinanza anche una loro specifica visibilità. Non solo quindi la silloge presente, quantunque non d'autore, comprende a ragione quella tipologia testuale, ma andrà anche detto che alle dediche (lett. 1, 5, 26, 112, 131, 137, 159, 168) che vi figurano bisognerà guardare come a esempi tipici di questo importante filone dell'epistolografia nei primi secoli dell'età della stampa.¹

¹ Un filone caratterizzato da una storia interna e da implicazioni sociali ripercorse negli ultimi anni, dopo le indagini di Genette sulle 'soglie' librerie, all'interno di una serie di riflessioni sui paratesti, e in particolare da M. Paoli (*La dedica. Storia di una strategia editoriale*, prefazione di L. Bolzoni, Lucca, Pacini Fazzi, 2009). A riprova della permanenza nelle dediche campanelliane dei tratti propri del genere mi limito a ricordare il riferimento ai compensi dichiarati nella lett. 134, al Peiresc.

Né, e indugio ancora un po' sull'analisi tassonomica, saprei come sottovalutare l'importanza dei recuperi rappresentati dalla serie delle brevi notazioni autografe apposte dall'autore a esemplari delle sue opere inviati ad alcuni particolari lettori. Non si tratta solo di un allargamento numerico rispetto al *corpus* offerto da Spampinato, e neanche solo di un'ulteriore e significativa articolazione tipologica, ma di una concreta possibilità di recupero e di problematizzazione di quella rete di rapporti – cioè di occasioni o di testimonianze di dialogo – che rappresenta insieme la ragion d'essere e il tema di fondo di questo come di ogni epistolario. Non a caso le lettere documentano con tanta forza l'ansia del frate per il destino dei suoi libri, fossero essi a stampa o manoscritti, tutti indistintamente «animae filii» (lett. 26, p. 151). È attraverso quelle carte che Campanella tempesta amici e protettori con elenchi di opere scritte o da scrivere; procura copie; si preoccupa della loro correttezza (lett. 64, 67), della loro pubblicazione, della loro libera circolazione (lett. 69, 72); rampogna chi sembrava volesse appropriarsene (lett. 43). E quando le circostanze non consentono all'autore di far viaggiare direttamente le sue opere, allora fa viaggiare i loro cataloghi. Al tempo stesso è ai propri testi che si richiama di continuo per essere giudicato, ed è a quelli, come a 'fatti', che si appella a discopla: il «testes sunt libri» della lett. 67 è invito e insieme monito ricorrente, rivolto a papi, imperatori, re, signori, cardinali, dotti. Proprio come, e non mi pare potesse essere diversamente, nella lett. 79 è in quegli stessi libri che indica i veri soldati che «pugnano contra questi settari e falsi fondamenti» (p. 319).

Attraverso quei libri passa la biografia, come sottolinea l'Introduzione (*Le lettere come autobiografia*, pp. v-xxiii) e come è stato concluso di recente,¹ e insieme passa anche una possibile lettura di quella biografia. Non a caso in una dedica al re di Francia Campanella riconosceva che quei testi «radices habuere in ergastulis Parthenopaeis Hispanorum, fructificatura in campo libertatis Gallorum, quibus me divina servavit providentia» (lett. 131, p. 437): alla fine della vita, quando sembrava arrivato il momento del riscatto e della gloria, il filosofo suggeriva una visione provvidenzialistica della propria vicenda. Il carcere, e con esso la sofferenza e l'umiliazione, gli apparivano come le condizioni che avevano reso possibile il dispiegamento dell'azione successiva, e le contrapposizioni che ne discendevano («in ergastulis»-«in campo libertatis»; «Hispanorum»-«Gallorum») ai suoi occhi finivano per essere legate da quegli stessi vincoli di necessità che associano le radici ai frutti (tema e immagine torneranno nella lett. 159 al gran cancelliere Séguier, un'altra dedica).

Esemplifico ancora rapidamente in materia di tipologia epistolare richiamando l'attenzione sulla lettera-denuncia, una lettera che si fa invettiva. Costretto a difendersi da nemici dichiarati e da falsi amici, e impossibilitato a prendere la parola in propria difesa, Campanella è indotto molto spesso a stilare contromemoriali allo scopo di ricostruire i fatti e interpretare i detti e i comportamenti secondo altre prospettive e proclamare (suggerire, insinuare) altre verità. In questo senso

¹ G. GENOVESE, *La lettera oltre il genere. Il libro di lettere, dall'Aretino al Doni, e le origini dell'autobiografia moderna*, Roma-Padova, Antenore, 2009 (cap. IV, pp. 222-244: «Oltre il genere epistolare». *L'autorappresentazione di Campanella nelle lettere a Galileo*).

è esemplare la lett. 114 scritta a Urbano VIII da Parigi, ma la cifra è tanto ricorrente quanto, anche formalmente, stereotipa. La superiorità distaccata del filosofo vi cede alla puntigliosità perfino (e comprensibilmente) rancorosa della vittima ingiustamente perseguitata. Sia che scriva dal carcere, sia che si sfoghi dall'esilio inizialmente dorato di Parigi, il Campanella dell'invettiva epistolare procede implacabile nell'accumulo dei capi a discarico che sono al tempo stesso durissime requisitorie *ad personam*. Requisitorie reiterate più volte, spesso con le stesse parole, che mirano al bersaglio grosso perché lo scontro è sempre personale. In queste lettere infatti non si tratta più delle contrapposizioni ideali di parti e di posizioni in disaccordo, ma di conflitti tra individui, e allora le difese si fanno accuse e le ricostruzioni dei fatti sfociano in sentenze inappellabili e in delazioni. Lessico e tonalità sono quelli estremi, come estrema è la posta in gioco, che è sempre la vita o la morte: il generale dell'ordine, Niccolò Ridolfi, l'oggetto della lettera sopra richiamata (una lettera al papa!), «si conosce dal suo operare ch'è così, perché in lui non ci è religiosità, se non finta, né veracità, né carità, né amicizia; ma tanto mostra amar uno quanto n'ha bisogno, e poi subito lo trade» (p. 388; stesse considerazioni nella lett. 120, contro Giovan Battista Carreo).

Non meno interessanti gli aspetti propriamente formali, linguistici in particolare, di queste pagine. *Non omnes omnia*, certo, e non si chiederà conto al lavoro ora sotto gli occhi del non essersi fatto carico anche dell'analisi del lessico e della *facies* grafica. Ma importa che ora, su questa base testuale ampia e affidabile, si potrà procedere agevolmente a sondaggi e a verifiche puntuali. A cominciare dallo studio ravvicinato di un aspetto almeno, quello lessicale e sintattico, della parola dell'autore. Del quale, e mettendo a frutto il fatto che i testi prodotti sono in buona parte autografi (su un corpus di 172 lettere, 94 sono di mano di Campanella e 20 da lui riviste; delle restanti, 49 sono in copia e 9 tràdite da stampe coeve), si potranno evidenziare i tratti che soprattutto lo caratterizzano. Penso per esempio al ricorso continuato al lessico dell'espressività (per esemplificare, «spantoso», lett. 25, p. 139 e 92, p. 340; «mussitare», lett. 25, p. 140; «caporuto», lett. 43, p. 221; «vitriose» e «scartozzi», lett. 107, p. 370; «vacantello», lett. 119, p. 405; «cervicose», lett. 133, p. 440; «insusurrare», lett. 133, p. 441); a tratti dialettali come il «chi» relativo per «che» di loci come «e io chi son poverello» della lett. 15 (p. 93; sul fenomeno cfr. Rohlf 456); a forme verbali come il «persuadeno» della stessa pagina o il «servimo» per «serviamo» (Rohlf 530) della pagina successiva; al ricorso frequente a particelle o pronomi clitici (del tipo di «duoleme» della lett. 25, p. 140); a spagnolismi («alguazile», lett. 8, p. 18; «destruìa» e «calaboso», lett. 10, p. 38) e francesismi («il Nuncio si passò egreggiamente», lett. 138, p. 449). Tratti la cui analisi diventa d'obbligo, specialmente nel caso delle scritture autografe, per il lettore che volesse attraversare dall'interno la storia di chi nel 1607 rivolgendosi a un prelado era indotto dalle circostanze a precisazioni come questa: «Perdonimi, ch'io non son cortegiano e non so con che titoli si scrive a Vostra Signoria, né come si parla, ché son otto anni che non parlo in lingua mia, né con persona del mondo a senno» (lett. 25, a Antonio Querenghi, p. 141). Nel merito specifico di quel riferimento sappiamo che in seguito Campanella avrebbe colmato del tutto le (presunte) lacune qui dichiarate, al punto di arrivare a prendere posizione sull'argomento con un

trattatello in materia *de titulis* (lett. 57, ma anche lett. 73; tra l'altro riprendendo un filone tecnico dell'epistolografia cinquecentesca, che si era interrogata a lungo, e con punte talora fortemente polemiche, su un tema solo all'apparenza frivolo). Ma le parole del 1607 interessano oltre che per la drammaticità della loro testimonianza, anche perché introducono un collegamento diretto tra la scrittura e la conversazione. Nesso che si farà esplicito, con una valenza quasi di programma accentuata per noi dal fatto che figura in chiusa di una lettera tardissima, la penultima di quelle finora note (scritta nel febbraio 1639 al cardinale Antonio Barberini), dove si legge un nettissimo «io vivo come scrivo» (lett. 171, p. 524). Un luogo che credo non sarebbe illegittimo riproporre anche in lettura speculare: «io scrivo come vivo». Con il che non si poteva dare rovesciamento più radicale dei presupposti della teorizzazione linguistica cinque-secentesca, bembiana e poi cruscante, notoriamente fondata sulla centralità dei modelli scritti; al tempo stesso, non si può non partire da quelle parole per una loro verifica.

Da un'altra lettera al cardinal nipote Antonio Barberini recupero questo ulteriore lacerto: «parlo con verità filosofica, non con stile di cortigiano» (lett. 107, p. 373). Un altro ritornello, ma che risponde a verità, almeno per quanto riguarda lessico e sintassi. La parola del Campanella epistografo non è mai quella affinata dei cultori del 'libro di lettere' che affollavano le corti e le segreterie del tempo, così come non rispondeva a quei requisiti il suo latino (e per sua stessa ammissione: lett. 32), che non era certamente quello degli umanisti. Nessun dubbio del resto sul fatto che né le sue urgenze né le sue priorità miravano alla perfezione dello stile. Campanella si giustificava dicendosi lettore attento a seguire e inseguire ogni voce, e accanto alle pagine più eleganti poteva confessare senza imbarazzo di aver cercato e trovato alimento nei latini grossi degli autori medievali, senza disdegnare i barbari. La sua giustificazione era anche una possibile conclusione critica: «ego vero rebus nunc intentus ac sensibus, vocabula et phrases parum cordi habeo» (lett. 32, a p. 166), che richiama l'«in omnibus observavit ut vocabula potius res quam vocabula videantur» della sua *Poetica* latina e che all'orecchio del lettore aduso alla rimeria profana appare come minima variazione del Berni lettore di Michelangelo: «e' dice cose e voi dite parole».

Con il distacco dalle parole Campanella dichiarava naturalmente anche il suo *abrenuntio* ai libri del cortigiano. Mi sembra una riprova di questa scelta l'avvio della lett. 113: «Iersera leggendo il mio servo la novella del Boccaccio di quel Saladino Soldano...» (p. 386), a dire che per quanto non avesse esitato a ammettere di essersi abbeverato alle fonti più disparate, pure c'era in lui un pudore evidente nel caso delle fonti letterarie. Niente di strano, e anzi ovvio per un filosofo e per di più frate. Per cui il censimento degli scrittori e dei poeti della modernità volgare – non molti, per la verità – allegati nella pratica epistolare documentata, darà poi riscontri quasi esclusivamente danteschi. E in questo senso sarà di particolare conto il fatto che proprio alla *Commedia* il Campanella parigino ricorrerà per leggere un destino che lo aveva voluto «intra il ventre del mondo riposto come verme “nato a formar l'angelica farfalla”» (lett. 126, p. 424). D'altra parte il suo monito nella *Poetica* volgare era stato inequivoco: «Dante sia il nostro poeta», e le conclusioni critiche prodotte qualche anno fa sull'argomento ancora pienamente

condivisibili: in Campanella «il rapporto con Dante trascende la sfera letteraria, attinge una sorta di congenialità globale, nella quale concorrono con quelli della poesia fattori etici, religiosi, profetici, culturali».¹ Per il resto nelle nostre lettere pochissimo Petrarca, e in ogni caso, e significativamente, solo quello dei *Triumphs* (lett. 57) e dell'*Africa* (lett. 131 e 145); un cenno all'Ariosto 'astronomo' (lett. 37) ma nessuno al Tasso, e questo a conferma del giudizio consegnato al sonetto «Tasso, i leggiadri e graziosi detti». Significativo allora, in questo senso, il richiamo boccacciano sopra citato. Che colpisce non tanto per la materia in sé (si tratta di un'alusione a *Dec.* x 9), dato che al Boccaccio novellatore morale Campanella aveva già fatto riferimento esplicito in un'altra lettera (nella 25 aveva infatti richiamato la novella 13, quella dei tre anelli), quanto per il fatto che il nostro autore vi sente il bisogno di frapporre uno schermo, il servo, fra sé e il testo. Qui naturalmente non è questione di pronunciarsi sulla veridicità o meno del dettato della lettera; quello che conta è che Campanella si è sentito in dovere di prendere le distanze da quell'autore e da quella pagina, una lettura che evidentemente era percepita come non consona al suo status.

Meno agevole, sulla base dei materiali qui editi, l'approfondimento degli usi grafici. La curatrice, precisa, ha ritenuto opportuno «aggiungere una Tavola delle emendazioni molto selettiva che, tralasciando le numerose correzioni e integrazioni relative a refusi, minori varianti ortografiche, punteggiatura, indirizzi di invio, suggerimenti congetturali, si limita a registrare le emendazioni più significative della presente edizione rispetto a quella di Spanpanato» (p. xxix). A dire insomma che non si danno apparati sistematici né rispetto agli originali né rispetto all'edizione finora di riferimento, come pure non si dà una campionatura delle abitudini grafiche dell'autore. Ora, data proprio la natura dei materiali testuali – che, si è detto, a copie manoscritte coeve e a copie più tarde e a stampe affiancano una percentuale molto alta di autografi –, poteva essere opportuna se non proprio un'aderenza maggiore alla *facies* grafica di volta in volta documentata, almeno una sua descrizione. A ragione della presenza del numero elevato di autografi, e anche considerando la relativa stabilità della grafia a quell'altezza cronologica, una trascrizione più conservativa non sarebbe stata insomma audacia eccessiva. Ma probabilmente per questo aspetto dell'iniziativa editoriale si è fatto sentire il condizionamento della cronologia interna di un lavoro avviato negli anni Cinquanta, e cioè in una stagione nella quale la vulgata filologica, almeno quella relativa al trattamento dei testi volgari, non aveva ancora considerato come tratto portante della storicità del testo la sua specificità grafica.

Diverso il caso del commento. A fronte dei materiali raccolti in abbondanza fino a quel momento, la curatrice ha «ritenuto di poter cautamente intervenire sulle note redatte da Firpo, sia per snellirne il dettato, senza alterarne il significato o limitare i dati forniti; sia con lo scopo di aggiungere o modificare talune informazioni nei casi in cui risultasse opportuno tener conto di nuove edizioni delle opere di Campanella o informare dei risultati critici conseguiti da studi successivi» (p. xxx). È una decisione comprensibile, certo, e anche obbligata, a meno di non

¹ F. GIANCOTTI, *Introduzione* a T. CAMPANELLA, *Le poesie*, Torino, Einaudi, 1998, p. xx.

voler affiancare a quella del testo secentesco l'edizione del commento novecentesco; ma non indolore. La cautela con cui è condotta evita sì al commento squilibri e scompensi e soprattutto risulta in tutto rispondente alle aspettative del lettore dell'oggi, ma al tempo stesso impedisce a quel medesimo lettore di recuperare la storicità di un'annotazione protrattasi nell'arco di mezzo secolo e il suo progressivo aderire agli sviluppi degli studi sull'autore e sulle problematiche discusse.

In cauda, a fronte di tanto lavoro, non c'è spazio per nessun *venenum*, naturalmente; solo un *desideratum*. Per un lettore condotto costantemente per mano nell'attraversamento del testo, addirittura viziato dalla traduzione delle lettere latine (pp. 531-668), sarebbe stato auspicabile trovare nella *Nota al testo* (pp. xxv-xxxI) una descrizione anche sommaria delle fonti manoscritte e a stampa, almeno di quelle relative alle sillogi più ricche (il codice XIII D 81 della Nazionale di Napoli, il Barb. Lat. 6465 della Vaticana, il Galil. 92 della Nazionale di Firenze, il Fr. 9540 della Bibliothèque Nationale di Parigi). Va detto che il lettore trova i dati scrupolosamente riportati nell'*Indice dei manoscritti* (pp. 695-696), ma poi per una ricostruzione dei percorsi (cioè della storia) di quelle raccolte e della natura della loro compagine testuale deve attingere altrove.

Ciò detto, e, lo riconosco, detto soprattutto per bulimia di lettore *en philologue*, la conclusione sull'edizione non può che essere un 'finalmente'! Non si può non riconoscerle il diritto di figurare *en bonne place* nella serie delle operazioni attraverso le quali 'storici e persone giuste' hanno cooperato nel tempo alla 'resurrezione' del Campanella 'apostolo, profeta e sapiente' così come prefigurato nella già richiamata lettera del maggio 1607 all'imperatore Rodolfo II: «scit Caesar apostolos, prophetas ac sapientes philosophos in articulis magnis temporum, qualis praesens, violentae subiacere neci, postea vero *historicorum et piorum* opera cum dedecore interficientium *resurgere*» (lett. 16, p. 101; miei i corsivi). Per cui all'auspicio finale della curatrice, giocato sulle parole stesse del filosofo-poeta, «che la presente edizione dell'epistolario contribuisca a togliere parte degli strati di ruggine, per restituire alla campanella il suo suono argentino e rispondere a quanto il filosofo si era riproposto fin dalla giovinezza con la diffusione del suo messaggio: "[...] canto un occulto motto, / che nel secreto orecchio alle persone / la CAMPANELLA mia fa che risone"» (Introduzione, p. xxiii), non potrà che corrispondere il più naturale degli esiti. Con tanta abbondanza e finezza di materiale storico e critico, il suono di quella «campanella» non arriverà solo a chi non vorrà sentirlo. Ma contro quegli ostacoli, si sa, non valgono mai né dottrina né acume.

I VALENTINI ACIDALI EPIGRAMMATA TESTIMONIANZA DEL DIBATTITO DEMONOLOGICO A HELMSTEDT

LAURA DI GIAMMATTEO

SUMMARY

This article offers a close reading of the *Epigrammata* (1589) by Valens Havekenthal (Acidalius), in an attempt to illustrate the academic and cultural context within which Bruno worked during his stay at Helmstedt, his role within the *Academia Julia*, and the origins of some of his works on magic. Havekenthal's apparently encomiastic and allegorical work is really a rich source of historical and philosophical information. In particular, the *Epigrammata* shed light on the debate on demonology which took place within the *Academia Julia*'s faculties of medicine and theology. Competing materialist and spiritualist interpretations of magic and demonology were at the centre of this debate.

È NOTO che negli *Epigrammata ad Danielelem Rindfleisch*, pubblicati nel 1589 a Helmstedt da Valens Havekenthal (Acidalius) – immatricolato presso l'*Academia Julia* il 20 giugno del 1589 – sia presente un componimento poetico dedicato a «Jordanum Brunum Nolanum Italum»,¹ il quale a sua volta si era registrato presso l'università cittadina in data 13 gennaio 1589.²

Gli *Epigrammata* contengono un'elegia di dedica e una di chiusura per Daniel Rindfleisch, 22 poesie rivolte a professori e studenti in medicina dell'università helmstadiense e, infine, 4 liriche composte per i seguenti professori in filosofia (aristotelici dell'università di Rostock e di Helmstedt): Iohann Caselius, Reiner Reineccius, Gregor Günther e Cornelius Martini; quest'ultimo è noto, insieme a Caselius, per aver confutato le tesi ramiste di Daniel Hofmann, professore e

lauradigiammatteo@yahoo.it.

¹ Cfr. V. ACIDALIUS, *Epigrammata ad Danielelem Rindfleisch*, Helmstedt, Lucius, 1589, c. B₂ r-v. Andrzej Nowicki è stato il primo studioso a segnalare la presenza di un'elegia per Giordano Bruno negli *Epigrammata*: A. NOWICKI, *Intorno alla presenza di Giordano Bruno nella cultura del Cinquecento e del Seicento. Aggiunte alla bibliografia del Salvestrini*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», LXXIX, 1968, pp. 505-526; sul periodo tedesco del Nolano vedi E. CANONE, «Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum»: il soggiorno di Bruno in Germania (1586-1591), in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la peregrinatio europea: Immagini, Testi, Documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 111-137.

² I dati relativi alle immatricolazioni presso l'università helmstadiense sono tratti da *Album Academiae Helmstadiensis*, bearbeitet von P. Zimmermann, Hannover, Selbstverlag der Historischen Kommission; Leipzig, Harrassowitz, 1926; per le registrazioni di Bruno e di Acidalius vedi pp. 73-76.

decano della facoltà di teologia di Helmstedt.¹ La tipologia degli encomiati, oltre a delimitare il campo entro cui inquadrare la riflessione di Havekenthal, è un primo indizio importante: la maggior parte dei destinatari dei versi provengono dal *cursus studiorum* medico-fisico dell'*Academia Julia*. I loro nomi designano infatti un profilo piuttosto omogeneo dell'*humus* didattico rispetto al quale Acidalius si confronta e rispetto al quale, data la natura encomiastica dell'opera, è ragionevole immaginare l'appartenenza, quanto meno ideale, del poeta.

Con gli *Epigrammata* Havekenthal descrive una sorta di circolo culturale, i cui aderenti condividevano un'interpretazione naturalistica della magia e della demonologia. Il materiale documentario che ho consultato nella Herzog August Bibliothek e negli Archivi di Stato di Wolfenbüttel e Hannover – materiale che concerne i *catalogi lectionum*, le dispute pubblicate tra il 1581 e il 1599 dalle facoltà di filosofia e medicina dell'*Academia Julia*, la corrispondenza tra gli eruditi quali Biermann, Bökel e Hofmann con il concistoro e il senato accademico tra il 1587 e il 1590² – mi sembra corrobora questa tesi. Il dibattito sviluppatosi nell'ambito della facoltà di medicina poneva in discussione lo statuto sovrannaturale dei fenomeni psicofisiologici, entrando così in contrasto con la facoltà teologica, che aveva un suo rappresentante significativo in Daniel Hofmann.³ La facoltà di medicina di Helmstedt si orientava verso una *renovatio* dell'aristotelismo e del galenismo che, congiunta alla dottrina stoica melantoniana, intendeva delegittimare l'interpretazione sovrannaturale delle *incantationes* e proporre, secondo una matrice 'pomponazziana', una lettura estremamente naturalistica dell'*imaginatio*, capace per sole cause fisiologiche e naturali di modificare una realtà, senza che fosse addotto l'intervento di un'entità incorporea demoniaca. Molti dei docenti e studiosi della facoltà di medicina di Helmstedt si erano inoltre formati tra Basilea e Padova, dove avevano potuto leggere, tra gli altri, Pomponazzi e Zabarella che poi avrebbero introdotto nell'*Academia Julia*, modellandoli sul sapere melantoniano e finendo col fornire alla medicina strumenti metodologici nuovi. Questo processo di rinnovamento diede vigore agli studi medico-anatomici, fisici, fisiolo-

¹ Cfr. R. Pozzo, *Petrus Ramus' Metaphysics and its Criticism by the Helmstedt Aristotelians*, in *The influence of Petrus Ramus: Studies in the Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, a cura di M. Feingold, J. Freedman, W. Rother, vol. 1, Basel, Schwabe Philosophica, 2001, pp. 92-106; IDEM, *Philosophy, Medicine and Aristotle's De Anima in Helmstedt at the close of the Renaissance*, in *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, a cura di B. Bauer, Wiesbaden, Harrossowitz, 2004, pp. 831-841; E. SCHLEE, *Der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie*, Marburg, Elwert, 1862.

² Cfr. HERZOG AUGUST BIBLIOTHEK, Cod. Guelf. 360 Nov.; NIEDERSÄCHSISCHES STAATSARCHIV WOLFENBÜTTEL, Nr. 37; 362; 363; 1837; 1851; 2702; NIEDERSÄCHSISCHES HAUPTSTAATSARCHIV HANNOVER, Cal. Br. 21, Nr. 936; 3861; 3904; 4082; 4135; 4137; 4149; Cal. Br. 22, Nr. 1160.

³ Per gli studi sull'*Academia Julia* cfr. C. KAUEZ, *Wissenschaft und Hexenglaube. Die Diskussion des Zaubers und Hexenwesens an der Universität Helmstedt (1576-1626)*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2001, pp. 54-69; *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576-1810*, hrsg. von J. Bruning, U. Gleixner, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 2010; P. BAUMGART, *Universitätsautonomie und landesherrliche Gewalt im späten 16. Jahrhundert*, «Zeitschrift für historische Forschung», 1974, 1, pp. 25-53.

gici e psicobiologici, mirando esplicitamente a proporre un'esegesi naturalistica della magia, che venne equiparata alla fisica in quanto 'materia' che si basava su un metodo probabilistico d'indagine, quindi su un'ars che trovava la sua giustificazione nella combinazione zabarelliana e melantoniana di *ratio et experientia*. Al di là della funzione encomiastica, l'opera di Acidalius sembra esprimere il plauso nei confronti di una *renovatio* della didattica medica. È da sottolineare la capacità dell'autore di trasporre sul piano letterario il dibattito in corso a Helmstedt circa la natura dell'efficiente nella materia seconda: operazione condotta da Acidalius citando nel testo studiosi come Johann Bökel, Martin Biermann e Giordano Bruno¹; autori i quali, in modo più o meno affine, si erano espressi relativamente alla questione demonologica adottando una strategia sincretista.

LA QUESTIONE DEMONOLOGICA NEGLI EPIGRAMMATA

Ad Ioannem Bokelium / Clare Machaonij antistes gregis ipsa patronum / Aris quem statuit diva Hygiea suis: / Ut te divini pandentem oracla Galeni, / Phoebigenum sancta conspicuum in cathedra, / Ut te audire mihi volup est! Tua ut enthea verba / Me iuvat attonitis imbibere auriculis! / Saepe ego sic mecum, dum inhio tua dicta, Bokeli: / Dij, novus hic nobis unde Galenus adest? / Quam nihil huic illo, nihil hoc magis est simile illi! / Si fas, esse unum prorsus utrumque putem. / At quando id fieri nequit: aut priscum esse Galenum / In te hodie, in prisco aut te olim habitasse puto. / Sed quoniam id quoque vix credi pote: tu tamen aevi / Pergameus nostri iure vocare senex. / Nam quisnam est, qui te neget hoc tam ipsi esse Galeno, / Hippocrati quod quondam ipse Galenus erat?²

Johann Bökel (1535-1605) fu uno dei più affermati professori di Helmstedt dal 1576 al 1591, anno in cui rassegnò le dimissioni a causa di divergenze nei confronti della politica culturale del duca Enrico Giulio. Nato ad Amburgo, fu avviato a Wittenberg allo studio di Melantone; proseguì poi la sua formazione prima in Italia e successivamente in Francia, a Bourges, dove tra il 1562 e il 1563 ottenne il titolo di dottore. Nel 1564 fece ritorno ad Amburgo, dove iniziò a esercitare la professione di medico fino al 1571, anno in cui si pose a servizio del duca Giulio di Braunschweig-Wolfenbüttel, il quale gli affidò il compito di fondare e organizzare la facoltà di medicina. Bökel s'impegnò con estrema dedizione, tanto da far guadagnare nel corso degli anni notevole prestigio alla sua facoltà, la quale divenne, dopo Basilea, la più importante d'Oltralpe; essa si ispirava a una metodologia empirica che caratterizzava lo stesso statuto della facoltà. A riguardo, gli organi della facoltà si spesero per la costruzione di idonee strutture-laboratorio riservate allo studio dell'anatomia e della botanica, come testimoniano la *domus anatomica* e un

¹ Durante il suo soggiorno presso l'*Academia Julia* Bruno si confrontò, per lo meno da un punto di vista congiunturale, con i temi magici discussi nell'ambito dell'accademia. Egli ebbe modo di ritornare sulle aporie epistemologiche lasciate aperte nel *De la causa*, che concernevano il rapporto tra medicina e filosofia. Testimoni di questo mutamento di paradigma sono le opere a carattere magico redatte proprio ad Helmstedt tra il 1589 e il 1590, in particolare *De rerum principiis et elementis et causis*, *De magia mathematica*, *De magia naturali*, *Theses de magia*. Cfr. *Causa*, BDFI 233.

² V. ACIDALIUS, *Epigrammata*, cit., c. B₃ r-v.

hortus medicus progettati nel 1580.¹ Il medico d'Amburgo, tuttavia, pur godendo della protezione e della stima del Duca e di altri influenti studiosi come Joachim Mynsinger, professore della facoltà di diritto, non riuscì a ottenere l'imprimatur nel 1587 del suo *Tractatus de philtris*,² testo che fu censurato dal concistoro, nelle cui fila sedevano membri della facoltà di teologia. In questo scritto Bökel propone una lettura fisiologica dell'effetto dei filtri, avallando le sue tesi tramite il ricorso alla fisica aristotelica e alla medicina ippocratico-galenica, rifiutando così la tesi luterana che riconduceva gli effetti dei *pocula amatoria* all'intervento sovranaturale dei demoni. La biografia intellettuale di Bökel trova riscontro nei versi di Acidalius; essi infatti evidenziano – attraverso allegorie e appellativi – sia le tesi di Bökel, sia la posizione di punta che questi aveva assunto nel panorama accademico. La funzione dei versi havekentaliani si rivela, a mio parere, estremamente 'politica' e, tramite la poetica dell'encomio, lascia trapelare in realtà informazioni di merito circa i caratteri culturali dell'università helmstadiense.

Acidalius attribuisce al medico Bökel due epiteti: *senex Pergameus* e *novus Galenus*, epiteti che credo abbiano una precisa ragion d'essere nell'economia del testo. A Bökel, essendo stato il fondatore della facoltà di medicina, spetta negli *Epi-grammata* un riconoscimento circa la sua maturità didattica e il suo ruolo attivo nel processo di costruzione dell'identità culturale della facoltà. Per questo Acidalius ci informa non solo che Bökel era un estimatore dell'opera galenica, ma nell'appellarlo come *senex*, gli conferisce un'autorevolezza all'interno delle mura accademiche. Parallelamente l'epiteto di *novus Galenus*, oltre a ribadire l'*humus* formativo galenico, esalta in antitesi al *senex* la funzione innovatrice inaugurata da Bökel. L'aggettivo *novus* si presta a una duplice lettura: Bökel è il nuovo Galeno sia in quanto incarna per Acidalius il Galeno tedesco del XVI secolo, sia perché la sua opera si pone su un piano 'novus' in quanto porta alle estreme conseguenze il razionalismo galenico proponendo, nel *Tractatus de philtris*, una visione materialista della *vis imaginatrix*, tesi che evidentemente non poteva risultare gradita alla facoltà di teologia. Non è dunque un caso che il secondo appellativo a cui Acidalius fa ricorso, ma a rigore il primo che figura nell'elegia, sia quello di *Machaon*, che nel codice classico contraddistingue il figlio di Asclepio, al quale si attribuisce la diffusione della medicina asclepiade nel Peloponneso. Il primo e immediato livello di lettura che si può estrapolare da questa allegoria è che Bökel fosse appunto un medico che si premurò di promuovere, in quanto *Machaon*, gli studi medico-galenici; in secondo luogo, però, la figura del *Machaon* apre a un ulteriore piano interpretativo, dal momento che la mitologia attribuisce a Macaone l'aver combattuto al fianco dei Greci contro i Troiani, sanando le ferite dei suoi conterranei inferte dai dardi troiani. Questa connotazione non risulta superflua nell'economia del testo poiché tramite essa evinciamo che Bökel, sia in quanto cultore della filosofia greca tout court e del galenismo, sia in quanto rappresentante del ruolo di *Machaon*, fosse chiamato nell'università a 'sanare' le ferite provocate dai Troiani ossia, fuor di metafora, dai sostenitori di un conservatorismo

¹ Cfr. NIEDERSÄCHSISCHES STAATSARCHIV WOLFENBÜTTEL, 37 Alt, Nr. 363, Bd. 2, c. 163r.

² Cfr. J. BÖKEL, *Tractatus de philtris...*, Hamburg, Mollerus, 1599, c. A₄r.

(nella mitologia, ma anche nel pensiero machiavelliano Troia è l'emblema della staticità, del conservatorismo) che con le loro frecce argomentative puntavano a distruggere gli elementi innovatori propugnati da Bökel in medicina (*novus Galenus*). Con molta probabilità, stando a quanto detto rispetto alle vicende del *Tractatus de philtris*, dietro l'implicita allusione ai 'Troiani' che si evince dall'allegoria di *Machaon*, Acidalius identificava i teologi helmstadiensi, i quali erano fermi a un'interpretazione fortemente spiritualista dei fenomeni psicobiologici. Il riferimento semantico all'universo 'troiano', tuttavia, costituisce una costante negli *Epigrammata*, che permea anche i versi dedicati a Martin Biermann:

Ad Martinum Biermannum / Nuper Atlandiades iussu Iovis infera ad Orci / Regna means, campos visit ad Elysios, / Utque pedem primum in valles penetrasset amoenas, / Queis sanctae ducunt otia longa animae: / Ecce inter sese discordes cernere rixas / Agmina manium ibi litigiosa videt. / Iam vaga fama etenim de te, Biermanne, silentum / Attigerat viduas luce perennè domos. / Hinc Medici, Causque senex et Pergami alumnus, / Te medium cupiunt asserere in numerum, / Inde Sophi, Plato, Aristoteles, et Socraticum cor, / Ad classem pugnant te retulisse suam. / Tum reliquae turbant umbrae: pars partibus istis, / Pars illis, certa seditione favent. / Iamque furor veget: ad proles Cyllenia, iudex / Ambiguae capitur litis ad arbitrium. / Ille, alte extensa medio super agmine virga: / Quae nova pacatis rixa, ait, orta locis? / O potius taciti residete, quiescite Manes: / Frustra est, de tanto lucem agitare viro. / Quin gaudete, diem iam vos obijisse supremum, / Orbi dum hoc hominis Daemonium superest. / Nunc et honor vobis manet: at si vita maneret, / Nec vivis nec post fata maneret honos.¹

Martin Biermann si formò tra il 1569 e il 1578 a Wittenberg; addottoratosi nel 1588 a Basilea, ottenne nel 1589 una cattedra presso l'*Academia Julia* come *professor medicinae et physices*. Insegnò a Helmstedt fino al 1593 quando, mutate le condizioni culturali a seguito dell'intransigenza luterana del duca Enrico Giulio, decise di ritornare a Wittenberg. La trattazione che lo rese celebre e che contribuì ad attestare le posizioni della facoltà di medicina sull'aristotelismo naturalistico è il *De magicis actionibus*. Lo scopo che Biermann si prefiggeva con questo scritto era quello di criticare l'interpretazione delle azioni magiche sostenuta da Jean Bodin nella *Demonomanie des sorciers*. Come enuncia la prefazione del *De magicis actionibus*,² preposta alle 74 tesi e redatta da Johannes von Petkum, nell'università di Helmstedt il dibattito intorno alla natura della magia determinò l'articolazione di due opposti schieramenti: da un lato vi erano i teologi che avallavano le argomentazioni di Bodin, dall'altro i medici i quali, sulla base anche di quanto si leggeva nel *De praestigiis daemonum* di Johann Wier,³ ritenevano che gli eventi soggetti a mutazione magica fossero riconducibili a fenomeni naturali e a un principio interno di movimento. Il perno centrale della riflessione di Biermann sulla demonologia si concentra sull'analisi del concetto di metamorfosi e, dunque, sulla categoria

¹ V. ACIDALIUS, *Epigrammata*, cit., c. C.r.

² M. BIERMANN, *De magicis actionibus*, Helmstedt, Lucius, 1590, c. B.v.

³ J. WIER, *De praestigiis daemonum et incantationibus, ac veneficiis: libri v*, Basilea, Oporinus, 1563; cfr. M. VALENTE, *Johann Wier: agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 75-108.

della generazione come mutamento. Il ragionamento sull'*actio in distans* – ossia su come fosse possibile spiegare che due corpi posti a distanza potessero instaurare una forma di contatto e di azione – poneva un distinguo relativamente alle cause che presiedevano il moto e che venivano ricondotte sia alla natura che alla volontà. A tal riguardo Biermann, nella prima delle settantaquattro tesi, equiparava i principi che governavano la magia a quelli che agivano nel mondo fisico, dando subito un'impronta razionalistica all'esame del fenomeno: «Ad physicam considerationem reducuntur motus et actiones magicae».¹

Anche nel caso di Biermann, come di Bökel, l'epigramma veicola nella forma lirica contenuti simbolici. Havekenthal presenta Biermann come una sorta di 'professor in fieri', un *alumnus* di Pergamo, formatosi nel seno della medicina galenica che, sebbene avesse solcato da breve tempo in veste di Mercurio (*Atlantiades*) i campi elisi helmstadiens (campi visit ad Elysios), aveva ottenuto immediatamente il riconoscimento di una certa visibilità pubblica, anche in virtù del suo sincretismo, volto a conciliare platonismo, aristotelismo, galenismo e la stessa tradizione eleatica (*Te medium cupiunt asserere in numerum, Inde Sophi, Plato, Aristoteles, et Socraticorum cor*). In virtù di questa sua capacità mediatrice non è un caso che il poeta lo definisca un *iudex*, una voce autorevole all'interno delle mura accademiche dove si agitano e combattono, come scrive, le schiere di dèi defunti (*agmina manium*) che, metaforicamente, indicano la presenza di accademici che custodiscono una forma 'arcaica' di sapere ormai morta (*manes*) in confronto alle nuove istanze della facoltà di medicina. Anche in questo caso, come nei versi per Bökel, torna costantemente la contrapposizione tra due poli, l'uno che avanza nei campi elisi (*ad Elysios*) e l'altro che fomenta uno scontro (*rixa*) dialettico, che viene caratterizzato da Acidalius attraverso il lato conservatore, dogmatico (*manes*) e bellicoso (*agmina, rixae, ambiguae lites*). Il poeta, infatti, connota questa fazione conservatrice con il lessico della guerra, come già rilevato anche nell'analisi dell'appellativo *Machaon*. La conferma che per mezzo del termine *manes* Acidalius alluda ai teologi proviene dall'interazione di *manes* con la perifrasi *ad proles Cyllenia*, che è mutuata dal quarto libro dell'*Eneide* di Virgilio, in cui si descrive l'arrivo di Mercurio sul suolo libico tra la prole cillenica, ossia tra la prole discendente da Mercurio, con cui il poeta identifica Enea e i Troiani.² Nell'*Eneide* la 'prole cillenica' ha valenza positiva, ma nei versi di Acidalius l'utilizzo dei versi virgiliani si colora in modo critico e quasi sembra arricchirsi di una connotazione bruniana. Nella *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico*, Bruno rappresenta infatti nelle vesti dell'asino cillenico la pedanteria astiosa dei teologi della Chiesa di Roma. Sembra quasi che Acidalius voglia fare interagire in modo originale le due fonti, quella virgiliana e quella bruniana; Havekenthal potrebbe così alludere, tramite il riferimento alla prole cillenica, ai teologi che in modo con-

¹ M. BIERMANN, *De magicis actionibus*, cit., c. A₃r; la considerazione fisica dell'*actio magica* si rileva anche in *De rerum princ.*, BOM 509: «et spiritus iuxta hanc significationem – complexum videlicet quoddam ex spiritu et humida quidam subtili substantia a corporibus sensibilibus emanante et spacium pervadente – est ille cui operationes physicae seu magicae tribuuntur».

² Cfr. *Eneide*, IV, 252-258.

flittuale si pongono contro Biermann (*iudex*), perturbando il clima dell'università helmstadiense (*campi Elysi*). Da un lato i versi presentano un'immagine serena dei campi elisi helmstadiensi, connotati dall'aggettivo *amoeni*, che suggerisce l'esistenza di un favorevole clima culturale all'interno dell'accademia, dall'altro la scena sembra ribaltarsi, con l'emergere all'interno di quello stesso spazio delle immagini degli *agmina manium* e della *proles Cyllenia*. Tale lettura conduce, dunque, a formulare l'ipotesi che, nell'ambito di questa 'casa della sapienza' che ha accolto Biermann, siano presenti delle *rixas*, dei contrasti tra medici, con le loro istanze innovatrici, e i teologi, portavoce invece di una sapienza datata, defunta (binomio *Cylenii-manes*). Facendo agire gli elementi desunti dalla prefazione di Johannes von Petkum con il riferimento contenuto negli *Epigrammata*, che vuol rappresentare l'università *Julia* come assediata da due schiere d'eserciti e lacerata da *ambiguae lites*, possiamo supporre che Acidalius intendesse richiamare l'attenzione sulle contrapposizioni tra i due fronti accademici in merito alla questione demonologica, sottolineando nel contempo il ruolo di mediatore svolto dallo stesso Biermann.

Si può argomentare che i due epigrammi siano attraversati dalla medesima intenzione mitologico-programmatica, volta a delineare l'appartenenza dei due docenti Biermann e Bökel a un medesimo orientamento culturale. Inoltre, con il chiasmo *Senex Pergami* e *alumnus Pergami*, Havekenthal qualifica il passaggio dell'eredità galenica del più anziano Bökel al giovane Biermann, del quale viene accentuata non tanto la sua competenza medica quanto il suo ruolo diplomatico, volto a conciliare le diverse anime dell'*Academia Julia*. Acidalius, dunque, attraverso i suoi epigrammi mostra di possedere una coscienza lucida rispetto alle dinamiche che intercorrevano tra la facoltà di teologia e quella di medicina in merito alla magia, e di essere a conoscenza di quali fossero gli esponenti di spicco della 'fazione medica', che riscuotevano il suo favore.

BRUNO NEL RITRATTO DI VALENTINUS ACIDALIUS

Gli officia bruniani nell'Academia Julia

A questo punto è possibile valutare sia il senso dell'elogio bruniano, che la natura del ruolo del Nolano nell'*Academia Julia*. In primo luogo bisogna tener conto che Acidalius delinea i caratteri di un circolo che ha una dimensione pubblica. La stessa stampa degli *Epigrammata* presso l'editore ufficiale del ducato, Jacobus Lucius, denota una certa risonanza e visibilità della questione non solo all'interno dell'accademia, ma anche all'interno del ducato stesso. L'inserimento di Bruno in tale 'indice encomiastico' è importante in quanto lascia intendere che egli godesse di un certo *status* in virtù del quale gli fu data la possibilità, probabilmente attraverso delle dispute, di esporre il suo punto di vista relativamente alla diatriba tra medici e teologi. Al Nolano viene assegnato da Havekenthal l'epiteto di *Phoebus*, figura in cui tradizionalmente convergono le identità di Apollo, simbolo della luce e del possesso di doti profetiche, e di Diana, nume tutelare della natura. È d'obbligo, inoltre, evidenziare che l'epiteto di *Phoebus* sia stato esplicitamente adottato da Bruno nella *Cena de le Ceneri*, autopresentazione che, posta in linea di

continuità con la 'presentazione' di Acidalius, può significare che il poeta si sia appropriato del termine per evidenziare la funzione divulgatrice e didattica assunta dal filosofo nolano anche a Helmstedt.

Nella prospettiva d'insieme degli *Epigrammata* si può ipotizzare che Bruno fosse percepito da Acidalius come un referente di questo orientamento medico-filosofico e, al tempo stesso, come un agente attivo all'interno dell'accademia. Sebbene non ci siano fonti documentarie che confermino questa tesi, proporrei due considerazioni di ordine induttivo che, se poste a sistema con i dati precedentemente esposti, sembrerebbero confermare l'ipotesi che Bruno abbia svolto delle lezioni prima che lo censura lo interdicesse. Tale congettura si basa su due fonti: l'*Oratio consolatoria* – declamata il primo luglio 1589 in *Academia Julia* per commemorare la morte del duca Giulio – e la lettera scritta il 6 ottobre del 1589 al prorettore Daniel Hofmann.

Nel riconoscere di essere stato benevolmente accolto a Helmstedt in virtù della magnanimità e della tolleranza del defunto Duca, il Nolano sostiene nell'*Oratio* di essere ricoperto di 'cariche' (*officia*) presso l'università, ossia di svolgere delle mansioni di natura accademica:

Ibi gulae et voracitati lupi Romani expositum, hic liberum. Ibi superstitioso insanis-simoque culti adstrictum, hic ad reformatiores ritus adhortatum. Illic tyrannorum violentia mortuum, hic optimi Principis amoenitate, atque iustitia vivum et quatenus te capacem efficis et ostendis, *officiis* etiam et *honoribus*, saltem pro eiusdem votis et intentione, cumulatam.¹

L'adozione dei lemmi *honores* e *officia* non mi sembra troverebbe giustificazione nell'*Oratio* – che tra l'altro aveva un valore pubblico in quanto fu declamata alla presenza del duca Enrico Giulio – se Bruno non avesse svolto effettivamente un'attività didattica. Il termine *honores* inoltre si presta a una duplice accezione. Oltre a significare 'rispetto, riconoscenza di credibilità', in un senso lato vuol dire 'ricompense'. In questo contesto l'attribuzione di senso più idonea credo sia proprio quella di 'ricompensa', alludendo Bruno, in tal modo, al fatto che per i suoi 'uffici', lezioni, abbia ricevuto un compenso pecuniario. In secondo luogo la lettera indirizzata a Daniel Hofmann per manifestare rimostranza rispetto alla pubblica scomunica contiene, implicitamente, un elemento di riflessione che corrobora la tesi della funzione didattica di Bruno a Helmstedt:

Jordanus Brunus Nolanus, per Helmstadiensis ecclesiae, primarium pastorem et superintendentem, in propria actione et inaudita causa factum iudicem, et exequotorem in publicis concionibus excommunicatus, tenore praesentium a Magnificentiae Reverendissime vestrae claritate et ab universis amplissimi Senatus digitate in publico concistorio humiliter adversus iniquissimae et privatae illius sententiae publicam exequutionem, expostulans adiri petit [...].²

Il Nolano per avallare le sue posizioni e dimostrare una sua 'presunta innocenza' chiede di essere ascoltato nel pubblico concistoro, dopo la scomunica da parte

¹ *Orat. cons.*, BOL I, I 32-33.

² HAB, Guelf. 360 Nov. 2, c. 43r.

del sovrintendente della Chiesa luterana.¹ La richiesta di Bruno è significativa. Il concistoro era l'organo preposto alla censura preventiva; compito di questa assemblea, composta da alcuni docenti della facoltà di teologia come Daniel Hofmann, era quello di esaminare le dispute e di giudicare della loro idoneità per la pubblica discussione e la successiva stampa. Probabilmente il concistoro, essendo venuto in possesso di un programma di lezioni, di una disputa di Bruno o semplicemente dopo averlo udito in una pubblica discussione – in virtù dei suoi *officia* –, si era espresso circa l'eterodossia delle sue tesi interdiciendo in forma pubblica la sua attività a Helmstedt. Per tal motivo il Nolano reclama di esporre la sua difesa *in publico concistoro*, confermando che la sua attività presso l'*Academia Julia* aveva natura pubblica e non privata.

Bruno rispetto alla diatriba tra medici e teologi

Bruno potrebbe aver dato, attraverso sue lezioni, un contributo rispetto alla questione demonologica e della magia naturale. A ben vedere le *Theses de magia*, ma anche il *De magia naturali*, il *De rerum principiis* – opere redatte anch'esse in forma di 'tesi', quasi costituissero materiale didattico per un ciclo di lezioni sul tema magico,² – si inseriscono in questo più ampio contesto e potrebbero configurarsi come la risposta filosofica del Nolano rispetto al 'conflitto' tra medici e teologi in merito ai fenomeni della cogitativa. Come già detto, all'interno della stessa facoltà di medicina si rilevavano due tendenze opposte rispetto all'affermazione dell'efficiente demoniaco: Biermann, come del resto lo stesso Bruno, riteneva che l'esistenza dei demoni potesse essere spiegata attraverso una *ratio physica*; Bökel al contrario nel *Tractatus de phyltris* confutava l'esistenza dei demoni e riconduceva qualsiasi azione corporea o psichica a un efficiente fisico.

Bruno registra tali dinamiche e le ripropone dal suo angolo d'osservazione in particolare modo nel *De magia naturali* e nelle *Theses de magia*, restituendo non solo un dibattito, ma ponendosi rispetto a questo e optando per un'inserzione della demonologia nel suo sistema ontologico ed epistemologico. Negli articoli 75 e 76 del *De magia naturali* si argomenta che la fantasia può essere attivata per via delle seguenti cause: per una concentrazione dei sensi esercitata il più delle volte da poeti e filosofi, per la mediazione di soggetti terzi, o prodotta in modo 'immediato' da un demone che tange la *vis phantastica*, tratta in inganno dagli spiriti che agiscono, pur tuttavia, secondo dei meccanismi fisiologici.³ Nel fornire le cause dei possibili vincoli Bruno dichiara esplicitamente che al vincolo della fantasia, dal punto di vista della causa efficiente, concorre non solo una spiegazione materiale avallata dai medici, ma anche una spirituale che generalmente è assunta dai teologi. Nel proporre la sua tesi, dunque, intende criticare sia i medici che i teologi helmstedtensi, i quali rimanendo fermi sulle loro posizioni, determinavano un impoverimento della discussione:

¹ Cfr. D. P. OMODEO, *Helmstedt 1589: Wer exkommunizierte Giordano Bruno?*, «Zeitschrift für Ideengeschichte», II, 2011, pp. 103-114. L'autore di questo contributo individua in Johannes Mebesius, che presiedeva il concistoro, il detrattore di Bruno a Helmstedt.

² Cfr. S. BASSI, *Struttura e diacronia nelle opere magiche di Giordano Bruno*, «Rinascimento», XL, 2000, pp. 3-17.

³ Cfr. *De magia*, BOM 272-274.

Porro in hoc vinculo neque purum est materiale illud principium, quod crassissima et importunissima pertinacia quorundam vulgarium medicorum opinatur, neque purum illud efficiens daemonici seu diabolici generis, quod pro sua parte tuentur quidam theologi: sed utrumque concurrat, materialiter quidem humor melancholicus [...], sed etiam pro causa movente et efficiente spiritus ipse daemoniacus, qui cum non sit omnino substantia incorporea [...], quamvis substantia spiritualis cui subtilius et minus sensibus pervium corpus est a natura tributum.¹

La stessa argomentazione relativa alla diatriba medici-teologi è riproposta nell'articolo 85 delle *Theses de magia*, in cui vengono redarguiti sia i medici che negano l'azione di intelletti esterni, che i presbiteri che si rifiutano di ricondurre ippocraticamente il fenomeno delle allucinazioni alla qualità degli umori:

Quod attinet ad energumenos seu daemoniacos, qui supra proprium ingenium variis loquuntur linguis et habitum variarum scientiarum demonstrant, errant medici crassa quadam *pertinacia negantes esse daemones et peregrinos intellectus*; errant etiam sacristae quidam negantes ex humorum qualitatibus hoc provenire, totum vero ad daemonis opus referentes.²

Si può constatare che il controverso rapporto fra medici e teologi viene indagato in questi scritti sempre in relazione all'analisi della facoltà cogitativa e delle cause alla base dello sviluppo della *phantasia*. Il perno centrale intorno a cui ruota la riflessione di Bruno, e che lo contraddistingue rispetto al medico Bökel, è la possibilità che i fenomeni scaturenti dalla perturbazione della *vis phantastica* siano la risultante del concorso di principi materiali e spirituali, dell'azione della natura, ma anche della volontà, che può essere esercitata indifferentemente sia dagli uomini che dai demoni. L'inclinazione naturalistica della demonologia bruniana nelle opere redatte a Helmstedt è legata in primo luogo all'esigenza di non ridurre la concezione della materia a un puro meccanicismo, ma di salvaguardare nella materia quel vitalismo capace di generare, proprio attraverso una forma spirituale, le 'opere' della *phantasia*. L'intervento 'congiunturale' del Nolano nella diatriba tra i medici e i teologi assume una risonanza strutturale all'interno della sua filosofia, in quanto le considerazioni sulla natura dell'efficiente espresse nelle opere a carattere magico costituiranno la base di un rinnovato rapporto tra metafisica e fisica nella trilogia francofortese.

La setta dei giordanisti

Forse l'inserimento di Bruno all'interno del circolo medico descritto da Acidalius non è occasionale. Gli atti processuali relativi alla deposizione di Francesco Graziano – il quale dichiara di aver più volte udito Giordano Bruno sostenere di aver fondato in Germania una *setta di giordanisti*³ – sembrerebbero confermare la

¹ Ivi, p. 276.

² *Thes. de magia*, BOM 388.

³ Cfr. A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 250-251; A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di docu-*

percezione di Acidalius di un Bruno *Phoebus* e avvalorerebbe una sorta di consapevolezza del Nolano a porsi come fattore attivo nella costruzione di un circolo intellettuale cui si allude negli *Epigrammata*. Inoltre l'affermazione relativa al ruolo-guida del filosofo potrebbe coniugarsi con il percorso formativo di alcuni studenti che si muovevano tra Helmstedt e Padova. Uno di questi scolari, oltre Acidalius il quale soggiornò per un breve periodo a Padova e per uno più lungo a Bologna, era proprio Daniel Rindfleisch, il destinatario degli *Epigrammata* che, insieme a Hieronymus Besler frequentò l'università patavina in coincidenza del soggiorno bruniano. La testimonianza sul Nolano in sede processuale in merito alla 'setta' dei giordanisti potrebbe risultare non priva di fondamento e convaliderebbe l'ipotesi di un'interdipendenza tra gli 'studenti tedeschi', Bruno e i professori Martin Biermann e Johann Bökel i quali, come abbiamo visto, sembrano essere ritenuti da Acidalius i perni del 'circolo' medico eterodosso di Helmstedt.

Conosciuto anche come Bucretius, Daniel Rindfleisch si era immatricolato il 1° luglio del 1588 all'università di Helmstedt, dove operò fino al maggio e il giugno del 1590; il 1° luglio dello stesso anno si immatricolò presso l'università patavina¹ insieme a Michael Forgacz, il quale era stato uno studente di Bruno a Wittenberg.² Pochi giorni dopo, il 10 luglio, Rindfleisch fu raggiunto da Hieronymus Besler e da suo zio Wolfgang Zeileisen, i quali si registrarono presso la facoltà di medicina³ (oltre a essere destinatario di un elogio negli *Epigrammata*,⁴ sappiamo che Zeileisen era un conoscente di Bruno). A questo gruppo di studiosi si unì il 19 giugno del 1591 Alexander Hacke, intimo amico di Havekenthal e di Bucretius, come testimonia Levschnerus che nel 1757 redasse una biografia sull'Acidalius; va ricordato che Hacke, il quale si era immatricolato a Helmstedt il 26 agosto del 1589, è a sua volta oggetto di elogio negli *Epigrammata*.⁵ Rindfleisch lasciò Padova dopo aver conseguito il titolo di dottore nel 1593; proseguì poi la sua attività a Breslau, sua città natale, dove fu raggiunto anche da Havekenthal. Lo stesso Besler, il

menti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, p. 61.

¹ Studente dalle notevoli qualità intellettuali, Rindfleisch si dedicò alla composizione di due dispute: in data 10 Maggio 1589 sotto l'egida di Martin Biermann discusse il *De temperamentis themata*; nel 1590, invece, nell'ambito del ciclo di lezioni proposte dalla cattedra di Johann Bökel prese parte alla *Disputatio de somno naturali et praeternaturali*. Sul soggiorno padovano di Rindfleisch cfr. *Atti della nazione germanica artista nello Studio di Padova (1553-1615)*, a cura di A. Favaro, Venezia, Tip. Emiliana, 1911-1912, v. I, p. 304; v. II, p. 40.

² Cfr. A. VERESS, *Matricula et acta Hungarorum in Universitate Patavina*, Budapest, Typis Societatis Stephaneum Typographicae, 1915, p. 239; L. SZABO, *A Hunt-Pazman Nemsetségbli Forgach-Család Története [A history of the Forgach family of the Hunt-Pazman kindred]*, Esztergom, Buzarovits, 1910, pp. 491-494.

³ ARCHIVIO ANTICO UNIVERSITÀ PADOVA, *Matricula Germanorum medicinae facultatis Patavii*, ms. 465, c. 40r. Vedi *Giordano Bruno 1548-1660. Mostra storico-documentaria*, Firenze, Olschki, 2000, pp. C-CI (nel testo si riproduce tra l'altro il documento).

⁴ V. ACIDALIUS, *Epigrammata*, cit., c. F₂v-r.

⁵ Cfr. J. C. LEVSCHNERUS, *De Valentini Acidalii vita, moribus et scriptis commentatio*, Lipsia, Siegert, 1757, p. 39; C. ZONTA, *Schlesische Studenten an italienischen Universitäten*, Köln-Weimer-Wien, Böhlau, 2004, p. 287; V. ACIDALIUS, *Epigrammata*, cit., c. F₃v-r.

quale svolse attività di copista per Bruno, trascrivendo anche le *Theses de magia* e il *De magia naturali*, non solo conobbe Rindfleisch a Helmstedt, ma continuò a intrattenere con lui dei rapporti anche a Padova, tra l'altro sostituendolo nel luglio del 1591 alla carica di procuratore della nazione germanica artista.

È interessante notare come alcuni degli studenti che avevano conosciuto Bruno tra Wittenberg e Helmstedt e che sono i protagonisti degli *Epigrammata*, ossia figure di quel circolo medico-filosofico dell'*Academia Julia*, seguano le stesse tappe del Nolano in una rete geo-filosofica di relazioni, che non credo poté costituirsi per mero caso. In tal senso, non si può che ribadire che il fine degli *Epigrammata* si colloca oltre la funzione di encomio. Acidalius mette a punto, in forma lirica, un documento circa il dibattito e i contrasti all'interno dell'*Academia Julia*. Il riferimento a Bruno offre alcune indicazioni preziose circa il soggiorno del filosofo a Helmstedt, inserendolo in un contesto accademico preciso in cui è possibile contestualizzare anche il programma delle *Theses de magia* e del *De magia naturali*. Tali testi potrebbero essere considerati in un rapporto di continuità con il *Tractatus de philtris*, con il *De magicis actionibus* e con il dibattito demonologico helmstadiense allegoricamente rappresentato nel 1589 negli *Epigrammata*.

L'ARRÊT DE MORT CONTRO VANINI: UN DOCUMENTO ENIGMATICO

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

SUMMARY

This contribution consists of a detailed examination of the death sentence pronounced against Vanini on 9 February, 1619. It raises the suspicion that the text in our possession is just a poorly written draft of the original, which says very little about the motives behind the condemnation and the circumstances that determined it.

NEL 1726, dando alla luce le *Feriae aestivales*,¹ Peter Friedrich Arpe, giurista di Kiel resosi celebre per la sua audace *Rettung* del Vanini,² stampata anonima nel 1712 e subito fatta oggetto di aspri attacchi da parte dei critici contemporanei, non solo delineò una coerente autodifesa del suo precedente lavoro, ma ne preannunciò una seconda edizione in cui prometteva di pubblicare gli atti del processo vaniniano che si attendeva di ricevere dall'archivista tolosano M. de la Forcade. La notizia fece immediatamente scalpore e rimbalzò sulle colonne di due importanti riviste come le *Neuer Zeitungen* e la *Bibliothèque raisonnée*.³ Ma a distanza di un paio di anni, in una lettera scritta il 13 maggio 1728 da Hamburg a Zacharias Konrad von Uffenbach, Arpe ci fa sapere che un tale Massieu, avvocato al Parlamento tolosano, gli aveva trasmesso ben pochi documenti e che la 'messe' era ancora 'in erba'. Entusiastica la risposta di Uffenbach del 2 agosto dello stesso anno, il quale si diceva certo che dagli atti tolosani la figura di Vanini sarebbe riemersa con la dignità di un martire della filosofia.⁴ Purtroppo la seconda edizione dell'*Apologia* non vide mai la luce e si potrebbe aggiungere che la 'messe' dei documenti rimase sempre 'in erba', poiché il giurista di Kiel venne in possesso solo della *Chronique* (1619) delle *Annales de la ville* di Tolosa.⁵

Conservato nella biblioteca di München, il materiale arpiano che doveva servi-

frapraimondi@libero.it.

¹ P. F. ARPE, *Feriae aestivales sive scriptorum suorum historia liber singularis*, Hamburgi, J. C. Kisner, 1726, p. 28.

² P. F. ARPE, *Apologia pro Iulio Cesare Vanino Neapolitano*, Cosmopoli [ma Rotterdam], Typis Philatheis, 1712.

³ *Neuer Zeitungen*, t. I, 1728, p. 877; *Bibliothèque raisonnée*, t. I-2, 1728, p. 461.

⁴ Le due lettere citate sono pubblicate in *Commercii epistolaris Uffenbachiani selecta*, pars II, Ulmae et Memmingae, apud Joan. Frider. Gaum, 1753, rispettivamente a pp. 443-449 e pp. 449-455.

⁵ Archives Municipales de Toulouse (d'ora in poi AMT), *Cronique* n. 290, *Annales de la ville de Toulouse*, v. VI, BB 278, ff. 13-14. Cfr. F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005, pp. 500-502.

re per la stampa della seconda edizione, fu utilizzato da Stäudlin e pubblicato alla fine del Settecento.¹ L'*arrêt de mort*, invece, fu dato alle stampe da Victor Cousin nel 1843 sulle pagine della *Revue des deux Mondes*²; ma si rivelò deludente per essere assai stringato e parco di notizie sull'*iter* processuale. Oggi da una sua attenta analisi si è indotti a ritenere che esso non rappresenti il testo originale, ma più verosimilmente una minuta, peraltro lacunosa e scritta forse in tutta fretta.

Prima di esaminarlo, questa la trascrizione del testo così come ci è pervenuto (vedi il facsimile in calce):³

[f. 153bis recto]

Sabmedy ixe jour de febvrier m^vicxix, en la grand' chambre icelle avec la chambre criminelle assemblee, presentz Messieurs Le Mazuyer premier president de bertier et segla aussi presidens assezat caulet catel Melet barthelemy de pins maussac olivier de hautpoul bertrand prohenques de Nos chastanet Vezian Rabaudy cadilhac⁴.

Veu par la Court les deux chambres assemblees le proces fait dautorite dicelle a la Requete du procureur⁵ g^{ener}al du Roy a pompon ~~Lusiglio~~ Ucilio neapolitain de Nation prisonier a la conciergerie charges et informations contre luy faictes audiences confrontemens objetz par luy propouses contre les Tesmoings a luy confrontez*, dire

¹ C. F. STÄUDLIN, *Beyträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere*, Lübeck, Johann Friedrich Bohn, 1797, t. I, pp. 168-170.

² V. COUSIN, *Vanini. Ses écrits, sa vie et sa mort*, «Revue des Deux Mondes», 1843, XIII, pp. 722-23. Il testo è stato ristampato da E. VAÏSSE-CIBIEL, *Lucilio Vanini, sa vie, sa doctrine, sa mort*, 1585-1619, «Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse», s. VI, t. II, 1864, pp. 338-39; *Parlement de Toulouse, Arrêt de condamnation de Jules César Vanini dit Lucilio IX février M. vie. XIX*, Photographie de E. Delon, Photographe de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse, 1869 (opuscolo in cinque pagine n.n. conservato nelle Archives Départementales de la Haute Garonne, serie 1 G 410 bis, pièce 6); M. DUBÉDAT, *Histoire du Parlement de Toulouse*, Paris, Rousseau, 1885, pp. 70-71; L. MOSCHETTINI, *La vita di Giulio Cesare Vanini secondo il sig. Baudouin*, «Rivista Europea», XIII, 1890, p. 475; N. DI CAGNO-POLITI, *Giulio Cesare Vanini martire e pensatore del XVII secolo*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1894, pp. 56-58; G. PORZIO, *Biografia critica di G. C. Vanini*, in G. C. VANINI, *Le opere di Giulio Cesare Vanini tradotte per la prima volta in italiano con prefazioni del traduttore*, II, Lecce, G. Bortone, 1912, pp. CCL-CCLI; C. SERAFINI, *Giulio Cesare Vanini*, Roma, Galilei, 1914, p. 66-67; É. NAMER, *Nuovi documenti su Vanini*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XIII, 1932, pp. 187-88; A. PRAVIEL, *La ville rouge. Toulouse capitale du Languedoc*, Paris, La Renaissance du livre, 1933, p. 146; É. NAMER, *Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano*, Bari, Adriatica, 1965, pp. 113-14. È interessante notare che il manoscritto di Bousquet de Savères (AMT, BB 270, f. 169), datato 4 agosto 1757, riproduce per la prima volta il testo dell'*Arrêt de mort*.

³ Archives Départementales de la Haute Garonne, B. 382, f. 153 bis e ter. Le parole o frasi cassate, sono depennate nel testo; quelle sottolineate sono soprascritte.

⁴ Oltre a Le Masuyer l'assemblea è composta da 18 giudici, i cui nomi sono Jean de Bertier, barone de Montrabe, terzo presidente, Guillaume Ségla, signore di Cairas, président à mortier, Bernard d'Assézat, George Caulet, Guillaume de Catel, Guillaume de Melet, Pierre de Barthélemy de Gramond, padre dello storico Gabriel, Antoine de Pins, Jacques Maussac, Pierre Olivier, Jean-François de Hautpoul, François de Bertrand, Michel de Prohenques, Jean de Nos, Hérard de Chastanet, Charles o Gabriel de Vézian, Nicolas de Rabaudy, Anne de Cadilhac.

⁵ Sul margine sinistro: 'De Catel' e sul rigo successivo: 'seize escuz'.

et conclusions du procureur g[ener]al du Roy contre ledit ~~Lusiglio~~ Ucilio, ouy en la grand' chambre. (*autres productions sur ce faictes).¹

Il sera dict que led[ict] proces est en estat pour estre juge diffinitivemens sans informer de la verite desd[icts] objectz et ce faisant la court a desclairé et desclairé led[ict] Ucilio ataint et convaincu des crismes ~~de haulte~~ dateisme² [f. 153bis verso] blasphemes, impietés et autres ~~resul~~ excez resultans du proces. Pour ~~resul~~ pugnation et reparation desquels a condamne et condamne iceluy Ucilio a estre deslivre ez mains de lexeuteur de la haulte justice, lequel le Traynera sur une claye en chemise ayant la hard au col et portant sur ses espaules ung cartel contenant cez motz ateiste et blasphemateur du Nom de dieu et le conduyra ~~en la place du~~ audevant de la porte prin[cipa]le de lesglise metropolitaine saint estienne et estant illec a genoulz ~~devant~~ Teste et piedz nudz tenant en ses mains une Torche de cire ardante demandera pardon a dieu au Roy et a Justice desd[icts] blasphemes et apres ladmenera en la place du Salin et attachera à ung poteau que y sera plante luy coupera la langue et lestrangera et apres ~~br sera son corps~~ br sera brusle au bucher que y sera apresté et ~~jette~~ les cendres jettees au vent et a confisqué e confisque ses [f. 153ter recto] biens dystraict d'iceulz les fraiz de justice au proffict de ceulx qui les ont expenses la taux reservee. Le masuyer G. de Catel

Le firme in calce al documento sono autentiche, come si evince da altri *arrêts* coevi in cui la scrittura di Masuyer presenta le stesse caratteristiche grafologiche. Il testo è redatto in tipici caratteri francesi del Seicento ed è sicuramente di mano di un *greffier* o di chi ne ha fatto le veci. Se non fosse per tali elementi incontrovertibili si potrebbe avanzare il sospetto di essere di fronte ad un falso. Tuttavia, anche se autentico, il documento appare per molti versi sconcertante. La prima osservazione che si può fare è che esso sembra essere stato redatto con poca cura poichè il *greffier* che lo compila commette i tipici errori di chi scrive sotto dettatura o per copiatura. Ne sono un chiaro indizio le depennazioni le quali si riferiscono tutte a parole che compaiono o prima o dopo nel testo. Tali sono i casi di *resul* che ricorre due volte in luogo di *resultans*, *haulte*, erroneamente interpretato da Cousin come *hérésie*,³ *en la place du*, *devant*, *br* per *brusle*, *jette* per *jettees*. Ne sono altresì una conferma le frasi involontariamente sfuggite che costringono il *greffier* ad integrare il testo o in coda al capoverso («autres productions sur ce faictes») o in soprascrittura («pugnation et reparation»; «tenant en ses mains une Torche de cire ardante»; «sera son corps»). Inoltre al rigo 13 del primo foglio, dopo 'confrontez', seguito da asterisco, l'espressione «dire et conclusions» è alquanto anomala non solo perché non trova riscontro in altri *arrêts* ma anche perché quel 'dire' non ha senso se associato alle 'conclusions' del procuratore. Probabilmente il *greffier* aveva in mente la formula dell'*amende honorable*, che citeremo tra breve.

¹ La frase richiamata dall'asterisco va collocata al rigo 13, dopo *confrontez*.

² Sul margine inferiore destro del foglio: «prononce et execute ledict jour».

³ Cfr. V. COUSIN, *Vanini. Ses écrits*, cit., p. 723, seguito da J. TOULAN, *Étude sur Lucilio condamné et exécuté à Toulouse le 9 février 1619 comme coupable d'athéisme*, Strasbourg, Jean-Henri-Édouard Britz, 1869, cit., p. 11; F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, a cura della figlia Luisa, Bari, Laterza, 1911, p. 454; L. MOSCHETTINI, *La vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 478; N. DI CAGNO-POLITI, *Di Giulio Cesare Vanini, martire e pensatore*, «Rassegna Pugliese di Scienze, Lettere ed Arti», III, 1886, p. 335; C. SERAFINI, *Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 75.

Più emblematiche le depennazioni ai righi 9 e 14 del medesimo foglio, le quali si riferiscono allo pseudonimo adottato dal Vanini in Tolosa: *Pompon Usciglio* (e non *Pompée*, come spesso si è interpretato). Il nome Usciglio è depennato due volte e in entrambi i casi è sostituito in soprascritta con il nome *Ucilio*. È da escludere che tali correzioni siano indizio di incertezze circa l'identità dell'imputato, poiché dalla *Chronique* di Nicolas de Saint-Pierre si evince che il filosofo era stato consegnato dai *Capitouls* alla *Cour* sotto le vesti dell'oscuro Pomponio Usciglio. Da altra fonte sappiamo che tale identità dovrebbe essere stata autorevolmente confermata dal conte di Tolosa, Adrien de Monluc.¹ Ciò probabilmente indusse i giudici tolosani a scambiare per pseudonimo il nome Giulio Cesare Vanini impresso sugli scritti a lui sequestrati e a convincersi che egli si fosse dato il compito di conquistare, come l'antico dittatore, la Gallia al verbo dell'ateismo. Non a caso, pochi giorni dopo la sentenza, il *vergier* Mathieu Micheau sosteneva che l'oscuro Lucilio aveva inteso creare «une religion d'athées».² Pertanto, se non sussistevano incertezze circa l'identità del condannato, l'ipotesi più verosimile per spiegare le cancellazioni del nome è che il *greffier*, per la difficoltà di trascriverlo correttamente in italiano, si sia semplicemente limitato a francesizzarlo in *Pompon Ucilio*. Il che esclude una volta per tutte le fantasiose congetture avanzate da studiosi italiani come Moschettini, Di Cagno Politi e Porzio,³ per i quali *Pompée* sarebbe stato usato in contrapposizione a Giulio Cesare e 'Usciglio' dovrebbe essere letto 'Ugilio' per essere un anagramma di Giulio.

In corrispondenza del nome Pompon Ucilio una nota sul margine destro reca la dicitura 'De Catel'. Essa ci informa che la pubblica accusa non fu sostenuta dal procuratore generale François Saint-Félix d'Aussergues, ma da un suo sostituto, Guillaume de Catel, illustre storico tolosano, che, come si deduce dalle *Annales*, era *Conseiller au Parlement*. Si tratta di un'annotazione che non ha nulla di insolito e che ricorre con frequenza nelle sentenze pronunciate con l'assistenza di un sostituto del procuratore. Insolita, invece, è la successiva nota a margine («seize escuz») scritta da mano diversa, ma coeva. Namer ritiene che si tratti di somma

¹ Oltre alla citata *Cronique*, cfr. F. DE ROSSET, *De l'execrable Vanini, autrement nommé Lucilio: de ses horribles impietez, & blasphemes abominables, & et de sa fin enragée*, Histoire v, in *Les histoires memorables et tragiques de ce temps, où sont contenuës les morts funestes & lamentables de plusieurs personnes, arrivées par leurs ambitions, amours desreiglées, sortileges, vols, rapines, & par autres accidens divers*, Paris, chez Pierre Chevalier, 1619, pp. 201-203.

² AMT, *Criées et proclamations*, ms. BB 153, f. 117r-v.

³ L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, «Rivista Europea», XII, 1879, p. 260; N. DI CAGNO-POLITI, *Reminiscenza vaniniana*, «Rassegna Pugliese di Scienze, Lettere ed Arti», XXIV, 1908, pp. 13 e 25; G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., p. CXIII; C. SERAFINI, *Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 86; G. PAPULI, *Pensiero e vita di Vanini, verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», V, 1977 (ma 1979), p. 51; IDEM, *Introduzione* a G. C. VANINI, *Opere*, a cura di G. Papuli e F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 1990, p. 146; É. NAMER, *La vie et l'oeuvre de J. C. Vanini Prince des libertins mort à Toulouse sur le bûcher en 1619*, Paris, Vrin, 1980, p. 160; D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque: Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003, p. 69.

destinata a ricompensare, «selon l'usage, le héros de cette journée solennelle».¹ Se fosse vera la supposizione dello studioso francese, si aprirebbe uno scenario inquietante perché De Catel risulterebbe l'unico responsabile della condanna del filosofo per essere nello stesso tempo denunciante del crimine e sostenitore della pubblica accusa. L'editto del 26 gennaio 1599, infatti, stabilisce che al denunciante, e non al procuratore o al suo sostituto, spettava un compenso pari ad un terzo dell'ammenda pecuniaria inflitta all'imputato («aux denonciateurs sera adiugé le tiers des amendes»). Ma nell'*arrêt* tolosano non si fa alcun accenno all'ammenda pecuniaria. È possibile congetturare che si tratti di un'ulteriore trascuratezza del *greffier*? Impossibile dirlo. Di certo quella somma indicata a margine è un rebus.

Ciò che però rende sconcertante ed enigmatico il documento è la reticenza dei giudici tolosani a far luce sulle circostanze che motivarono la sentenza, il cui testo colpisce più per ciò che non dice che per ciò che dice. Indubbiamente alcune omissioni sono di poco conto. Tale è per esempio la mancata indicazione del peso della torcia la quale, come si evince da tutti gli *arrêts* per blasfemia, doveva essere «du poids de deux livres».² Altre omissioni sono assai più gravi sotto il profilo giuridico. La *Cour*, infatti, avrebbe dovuto quanto meno richiamare in premessa il proprio precedente *arrêt* del 5 agosto 1618 con cui aveva avvocato a sé il processo, sottraendo l'imputato al giudizio dei *Capitouls*. Ma le omissioni più disarmanti sono quelle relative alla mancata puntualizzazione sia delle date in cui furono prodotte le informazioni e le testimonianze a carico dell'imputato sia del tenore del loro contenuto. Il confronto con altre sentenze può essere utile per evidenziare le anomalie del procedimento tolosano. Nell'*arrêt* del 1° settembre 1625 contro Théophile de Viau sono scrupolosamente indicate le date (4 ottobre, 17 e 28 novembre e 2 dicembre 1623; 5 settembre, 2 maggio, 5 e 7 dicembre 1624) in cui furono acquisite le informazioni e le testimonianze.³ Nel processo contro Jean Chastel si fa menzione anche dell'identità dei testimoni.⁴ È forse superfluo far presente che le 'informazioni' non avevano nulla di generico, ma erano dichiarazioni scritte e circostanziate, come quella firmata il 4 ottobre 1623 da André Charton e Gabriel Damours contro il medesimo Théophile. Nella sentenza contro Vanini non c'è nulla di tutto questo. Il testo si limita a recitare un vuoto formulario che passa con troppa fretta e facilità dalle informazioni, audizioni, confronti e controdeduzioni alle conclusioni del sostituto procuratore Guillaume de Catel.

Se il processo fu preceduto, com'era consuetudine, da una serie di atti preprozessuali, perché essi non sono venuti alla luce in allegato alla stessa sentenza di

¹ É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 188.

² Cfr. *Arrêt* contro Nicolas Le Messe, 27 gennaio 1599, in J. PAPON, J. B. DE LA FAYE, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France, ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, Paris, Foüet, 1621, p. 21; cfr. anche V. MUSSART, *Le Fouet des iureurs et blasphémateurs du nom de Dieu*, Troye, chez Nicolas Oudot, 1614, pp. 46-47, e l'*arrêt* del 19 agosto 1623 contro Théophile de Viau, riprodotto nella *Notice sur Théophile*, in C. ALLEAUME, *Oeuvres complètes de Théophile*, Paris, chez P. Jannet, 1856, t. I, p. CXIII.

³ C. ALLEAUME, *Oeuvres*, cit., pp. CXXIV-CXXV.

⁴ La sentenza contro Jean Chastel è riprodotta nel *Supplement aux Mémoires de Condé, troisième partie ou Apologie pour Jehan Chastel, Parisien*, [s. n. t.], pp. 158-159.

morte? Namer avanza l'ipotesi che siano stati dati alle fiamme nel corso dell'esecuzione del condannato.¹ Per la verità ciò non accadeva automaticamente, ma era deciso di volta in volta dai giudici nel contesto della sentenza e con formule diverse. Nel processo Fontanier, ricordato dallo storico francese, la *Cour* deliberò di mandare in fiamme le minute e gli originali degli atti processuali («minuttes et grosse dudit proces»);² nel procedimento contro Regnaut i giudici decisero di bruciare solo «les minutes du proces»; in quello contro Le Messe prescissero la distruzione di tutta la documentazione, sentenza compresa («Ordonne che le proces sur lequel est intervenu le present Arrest sera bruslé»);³ Di contro nell'*arrêt* contro Théophile, che pure aveva per oggetto il crimine di lesa maestà divina, non fu assunta alcuna determinazione sul destino degli atti che vennero regolarmente conservati. È legittimo arguire che tale sia stato anche il caso della sentenza contro Vanini? Purtroppo è una possibilità puramente astratta, non suffragata da prove certe.

L'assenza degli atti preprocessuali non ci consente di conoscere né chi né quanti furono, se ci furono, i testimoni, né quali furono le circostanze che portarono all'accusa di ateismo. E qui veniamo al punto più sconcertante della sentenza che fu pronunciata «senza informare sulla verità degli oggetti». L'espressione è quanto mai enigmatica perché nel linguaggio giuridico del tempo può essere intesa nel senso che non furono assunte 'informazioni', ovviamente scritte, sulle materie oggetto dell'accusa o, peggio ancora, sulle controdeduzioni difensive dell'imputato. In ogni caso quale che sia il senso da dare al testo, la volontà di non acquisire ulteriori informazioni fu gravemente lesiva dei diritti della parte debole del processo.

Si può tuttavia supporre che la corte non necessitasse di ulteriori informazioni per essere già in possesso di elementi di certezza. Il che ci conduce ad un'ultima inspiegabile omissione della sentenza: il riferimento cioè agli scritti vaniniani che non poterono non essere oggetto di accurato esame in sede di istruttoria e che forse furono all'origine dell'accusa di ateismo. La tipologia dell'accusa era sostanzialmente nuova ed apriva un nuovo capitolo nella giurisprudenza del tempo. Nell'arco del Cinquecento e dei primi del Seicento le sentenze pronunciate in materia di religione erano per lo più contro eretici e contro spergiuri e bestemmiatori, spesso assimilati gli uni agli altri; i primi erano individuati, sulla scorta del *Digestum* e dei deliberati del Concilio Costantinopolitano, come coloro *qui minimum declinant a fide orthodoxa*; i secondi come coloro che recano offesa alla divinità e ai santi. In entrambi i casi poteva configurarsi il reato di lesa maestà umana; l'opposto accade nella sentenza contro Jean Chastel, ove l'attentato al sovrano cade anche sotto il capo di lesa maestà divina.

¹ É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 200.

² Su Jean Fontanier v. *Discours sur la vie et la mort de Jean Fontanier, natif de Montpellier*, Paris, chez Isaac Mesnier, 1621. Il relativo *arrêt* è pubblicato in *Histoire véritable de la vie de Jean Fontanier*, Paris, chez Melchior Mondière, 1621, p. 16. Cfr. anche F. LACHÈVRE, *Mélanges. Trois grands procès de libertinage: l'ancêtre, Geoffroy Vallée...*, 1573; *Jean Fontanier...* 1621; *Millot et l'Ange...* 1655, Paris, Champion, 1920.

³ J. PAPON, J. B. DE LA FAYE, *Recueil*, cit., p. 21.

Evidentemente il reato di ateismo non aveva ancora una propria specificità giuridica forse perché prevaleva la convinzione che non potessero esistere veri e propri negatori dell'esistenza di Dio. È sintomatico che nei *Sei libri della Repubblica* Jean Bodin consideri lo spergiuro o il giuramento nel nome di Dio più grave dell'ateismo.¹ In realtà a dispetto, delle fonti letterarie, più inclini ad agitare lo spauracchio dell'ateismo, soprattutto nei confronti di coloro che aderivano ad altre fedi religiose, nei *recueils* di sentenze dell'epoca non si ha notizia di pronunce contro di esso.² La stessa trattatistica giuridica del tempo sembra trascurarlo. Il *Traicté des peines* di Jean Duret, ristampato ben sei volte dal 1572 al 1610,³ non contiene uno specifico paragrafo sulle pene da infliggere ai negatori dell'esistenza di Dio. Lo stesso accade nel trattato di Gabriel Cayron e del *greffier* Etienne Malenfant che ha per specifico oggetto la giurisprudenza tolosana.⁴ In realtà sul piano processuale per tutto il Cinquecento la prassi comune dei tredici Parlamenti francesi era quella di non distinguere il reato di ateismo dall'eresia e lesa-maestà divina o dalla blasfemia.

Nei processi contro Théophile e contro Vanini i giudici parigini e tolosani si trovarono – per la natura delle informazioni ricevute – nella condizione di doversi pronunciare in materia di ateismo come negazione teoretica dell'esistenza di Dio e lo fecero richiamandosi, sia pure con diverso orientamento, alla giurisprudenza consolidata. La *Cour* di Parigi inquadrò l'ateismo di Théophile, quale risultava dalla deposizione di Troussel, nel reato di lesa-maestà divina che di fatto rientrava nel capitolo più generale dell'eresia; quella tolosana, invece, ripropose a carico del Salentino la legislazione contro la blasfemia. Ciò spiega perché nell'*arrêt* contro Théophile non compare affatto il crimine di ateismo, tant'è che la corte poté

¹ J. BODIN, *Six livres de la République*, v, 6 (tr. it. di M. Isnardi Parente: *I sei libri dello Stato*, Torino, Utet, 1997, v. III, p. 240).

² V. MUSSART, *Le fouët des iureurs*, cit.; G. LOÛET, *Recueil d'aucuns notable arrests donnez en la Cour de Paris*, Cologne, par Etienne Camonet, 1618; J. BERNARD, *Le fouët divin des iureurs, pariureurs et blasphemateurs du tressaint nom de Dieu, de Iesus et des Saints*, Douay, Imprimerie de Marc Wyon, 1618, pp. 88-167; J. PAPON et J. B. DE LA FAYE, *Recueil*, cit. Lo stesso E. PASQUIER, *Lettres*, Paris, Abel l'Angelier, 1586, p. 115b, che denuncia l'assimilazione degli ugonotti ai criminali responsabili di lesa maestà divina, non accenna ad episodi di condanna dell'ateismo.

³ J. DURET, *Traicté des peines et des amendes, tant pour les matieres criminelles que civiles*, Lion, François Arnouillet, 1610; cfr. anche J. IMBERT, *La pratique iudiciaire, tant civile que criminelle, receüe et observée par tout le Royaume de France*, Lyon, par François Arnouillet, 1619, p. 871; L. BOUCHEL, *La iustice criminelle de la France, signalée des exemples les plus notables depuis l'establissement de ceste Monarchie iusques à present*, Paris, chez Jean Petit-Pas, 1622; *Le corps du droict françois, contenant un recueil de tous les edicts, ordonnances, stil et pratique observée tant aux cours souveraines qu'és iustices inferieures et subalternes du Royaume de France*, [Genève], pour Jean de Laon, 1600; CL. LE BRUN DE LA ROCHETTE, *Le proces civil et criminel*, Rouen, chez Pierre Calles, 1611.

⁴ G. CAYRON, *Stil et forme de proceder, tant en la cour de parlement de Tolose, et chambre des requestes d'icelle: Qu'en toutes les autres courts inferieures du ressort, auparavant et après les sentences et arrêts, selon les requestes, lettres de chancellerie, procesz verbaux, et autres actes y descripts au long; avec ce qui est des actions et leur difference, en toute matieres*, Tolose, De l'imprimerie de Jean Boude, 1611. Il testo fu ristampato a distanza di qualche anno con il titolo *Style et forme de procéder, tant en la cour de parlement de Toulouse, et chambre des requêtes d'icelle: Qu'en toutes les autres courts inferieures du Ressort*, Tolose, par Raymond Colomiez, 1630.

infiggergli, come prevedeva il trattato del Duret, la pena dell'*exil perpetuel*.¹ La blasfemia invocata contro Vanini, invece, comportava un'ampia casistica di pene fino a quella capitale in caso di reiterazione del reato. I processi contro Nicolas Le Messe, contro Isaac Regnaut e Jacques du Pain Paulmier, celebrati rispettivamente nel 1599 e nel 1603, segnarono un inasprimento delle pene contro i blasfemi. All'*amende honorable* si aggiunse il taglio della lingua seguito dallo strangolamento, dal rogo e dalla dispersione delle ceneri al vento.² La formula dell'*amende* adottata negli *arrêts* è la seguente: «Pour reparation des dictz crimes [gli imputati sono] condamnez à faire amende honorable devant la porte de l'église cathedrale, teste, pieds nuds, en chemise, ayant la corde au col, tenant en ses mains une torche de cire ardente du poids de deux livres, et illec dire et declarer que temerairement et malicieusement ils ont blasphemé le saint nom de Dieu e de la sacree Vierge Marie, qu'il en demanderont pardon à Dieu, au Roy et à justice». ³ La formula che ricorre nella sentenza contro Vanini è più sintetica, ma ad essa si aggiunge un elemento nuovo: l'imputato è condannato ad essere trasportato su un carro e a recare sulle spalle un cartello con la scritta «Ateista e bestemmiatore del nome di Dio». Sull'esatto testo della scritta le versioni fornite dalle fonti non sono concordanti perché le *Annales* sostituiscono ad 'ateista' la parola 'ateo'. Naturalmente è più autorevole la versione della *Cour* rispetto a quella fornita dai *Capitouls*. Ma la differenza non è di poco conto perché il termine 'ateista' implica non solo una convinzione di carattere schiettamente teoretico, ma anche una vocazione al proselitismo e alla diffusione del verbo dell'ateismo che richiama alla mente l'espressione usata dal Micheau sulla volontà del Salentino di creare 'une religion d'athées'.

Come poté la corte convincersi di un crimine di così complessa natura? Non poteva certo fondarsi su semplici affermazioni pronunciate in pubblico o in privato. La natura dell'accusa era tale da presupporre un travaglio intellettuale, l'esito di una ricerca filosofica e/o teologica. Le *Annales* ci fanno sapere che al momento dell'arresto al filosofo furono sequestrati «plusiers siens escriptz qui ne marquoient que de questions de philosophie et de théologie». È possibile che l'accusa di *atheisme de théorie* trovasse un fondamento o una conferma in quegli scritti? E, d'altra parte, se essi contenevano germi di miscredenza, perché non si decise di darli alle fiamme con il loro autore, come a distanza di qualche anno accadde per il *Thresor* di Fontanier? E se non li contenevano perché non furono adottati come prove a discarico? O forse l'idea di un proselitismo di stampo ateistico fu suggerita solo dal nome 'Giulio Cesare'? Non lo sappiamo e forse siamo destinati a non saperlo mai. Di certo restano le ambiguità e le reticenze di una sentenza, che, almeno nella forma in nostro possesso, è scritta con il deliberato proposito di na-

¹ J. DURET, *Traicté*, cit., p. 81b.

² Tale fu la sentenza per lesa maestà divina contro Nicolas Périer, come attesta Scipion DUPLEIX, *Histoire de Louis le iuste, XIII du nom, roy de France et de Navarre*, Paris, chez Claude Sonnius, 1635, pp. 450-451.

³ La medesima formula è presente nei citati *arrêts* contro Le Messe, Jean Fontanier e Jean Chastel.

scondere una verità inconfessabile e misteriosa che tale rimane anche per volontà dell'annalista del 1620, Pierre de Carrière, che si rifiutò di fornire ulteriori dettagli sulla vicenda, e dello storico De Catel che fece lo stesso in una lettera scritta a Nicolas Fabri de Peiresc nel medesimo anno.¹

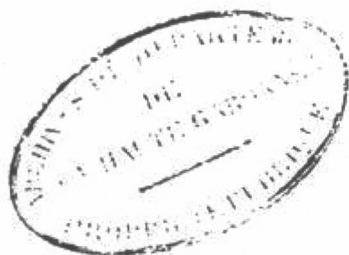
¹ AMT, BB 278, *Chronique* n. 291, *Annales de la ville de Toulouse*, VI, f. 44; lettera di De Catel a Peiresc del febbraio 1619, in J. GOERIG, *Lettre de Guillaume de Catel à Peiresc*, «*Annales du Midi*», XVIII, 1906, p. 351.

[illegible]

Autre système encore que fong de p...
 impuissant de n... & Ton ont vengé
 la taverne de p...
 Le mas...

[Signature]

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES
 SÉRIE B. N° 382 .



GIORDANO BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante / Austreibung des triumphierenden Tieres*, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Elisabeth Blum und Paul Richard Blum, Hamburg, Meiner, 2009 («Giordano Bruno Werke», v), LVIII, 534 pp.

IM Rahmen der neuen Ausgabe der «Giordano Bruno Werke» (BW), welche unter der Leitung von Thomas Leinkauf im Felix Meiner Verlag in Hamburg erscheint und über deren erste Bände bereits berichtet wurde (cf. dazu *In margine alla nuova edizione tedesca delle opere bruniane* (2007-2009), «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009, 2, p. 527-531), ist nun als fünfter Band der *Spaccio*, herausgegeben von Elisabeth Blum und Paul Richard Blum, erschienen. Wie die vorherigen Bände dieser Ausgabe zeichnet sich auch der vorliegende durch eine neue deutsche Übersetzung in Paralleldruck zum italienischen Originaltext sowie umfangreiche Einleitung und Kommentar aus. Der *Spaccio* gehört im Vergleich zu den anderen italienischen Dialogen Brunos eher zu den weniger intensiv rezipierten Werken des Nolaners. Auch an deutschen Übersetzungen gab es bisher nur zwei ältere bereits über hundert Jahre zurückliegende, nämlich zum einen diejenige von Ludwig Kühlenbeck unter dem Titel *Reformation des Himmels* (Leipzig, 1889), zum anderen diejenige von Paul Seliger unter dem Titel *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie* (Berlin und Leipzig, 1904). Es ist nun kein geringes Verdienst, ein so anspielungsreiches und mehrschichtiges Werk wie den *Spaccio* in einer neuen deutschen Übersetzung vorzulegen, die zugleich mit dem beigegebenen Kommentar dem aktuellen Forschungsstand Rechnung zu tragen sucht.

Die von Elisabeth Blum gezeichnete *Einleitung* (p. ix-xlv) gibt eine Übersicht zum Verständnis des Werkes. Zurecht hebt diese Einleitung mit der Betonung der Mehrschichtigkeit und komplexen Mehrdeutigkeit des Werkes an. «Denn jeder Versuch, den *Spaccio* eindeutig zu charakterisieren» – so konstatiert Blum – stosse «zuallererst und zuletzt auf die Tatsache, daß es sich hier um einen mehrdeutigen Text handelt und daß diese Mehrdeutigkeit beabsichtigt ist» (p. ix). In seiner allegorischen Vieldeutigkeit kommt dem Werk etwas Labyrinthisches zu und so stellt sich zuvörderst die Frage nach der Lesbarkeit Brunos. In der *Epistola explicatoria* schreibt Bruno, er präsentiere die gezählten und geordneten Keime seiner Moralphilosophie («gli numerati et ordinati semi della sua moral filosofia», BOI 855, cf. BW v 11), eine Ankündigung, welcher die von Giovanni Gentile unternommene Subsumierung des *Spaccio* unter die «moralischen» Dialoge wohl vor allem zu verdanken ist. Die Herausgeber der vorliegenden Edition resümieren hingegen die Frage, ob der *Spaccio* als die Ethik Brunos zu lesen sei dahingehend, dass hier nicht eine Ethik sondern eine Metaethik vorgestellt wird (p. xl). An anderer Stelle hat Paul Richard Blum in einem Aufsatz (*Die Religion der Phantasie: Giordano Brunos Reinigung des Himmels*, in *The Iconography of the Fantastic*, ed.

Attila Kiss et al., Szeged, Jate Press, 2002, p. 163-174) ausgeführt, dass der *Spaccio* weniger so aufzufassen sei, als habe Bruno ein eigenes Tugendsystem aufstellen wollen, sondern bei der Lektüre des Dialogs ergebe sich vielmehr für den Leser eine besondere Herausforderung. Wenn die Götter der antiken Mythologie «phantasiegezeugte Bilder von Prinzipien und Ideen von Prinzipien» vorstellen, «die noch dazu in Sternbildern figuriert sind», so geht es im *Spaccio* doch nicht um eine simple Zuordnung der Tugenden zu den Göttern, etwa in dem Sinne, dass «die Bilder von Göttern und Sternen durch ein System theoretischer Tugenden» ersetzt werden sollen, vielmehr besteht die hier beschriebene Reform des Himmels darin, «dass die bekannten Sternbilder mit Tugenden so in Beziehung gesetzt werden, dass die einen als Ausdruck der anderen erkennbar werden, womit das Zusammenspiel abstrakter Diskursivität und bildlicher Repräsentation thematisch wird» (*art. cit.*, p. 164-165). Es ist verständlich, dass eine solche Lesart eine besondere Aufmerksamkeit für die literarische Form erfordert. Dementsprechend heißt es in der Einleitung zur vorliegenden Edition, dass eine «allzu scharfe Trennung zwischen philosophischen und literarischen Einflüssen in Brunos Fall kaum angezeigt» sei (p. xxxii). Die Einleitung thematisiert daher eingangs die möglichen Bezugnahmen auf literarische Vorbilder wie den «Fürstenspiegel» (p. xi sq.) oder die Religionskritik in Form der Nachahmung eines Lukianischen Dialogs (p. xiii sq.). Eine gewisse Pointe in Brunos Verständnis der Religionen aller Zeiten als Fabelsammlungen erblickt Blum darin, dass diese «ihrer Struktur und Funktion nach also diesem Werk selbst ganz ähnlich» seien (p. xxii). Eine weitere Perspektive wird durch die Einsicht eröffnet, dass der *Spaccio* «unter anderem auch als ein Beitrag zur Gedächtniskunst gelesen sein will» (p. xxv). Dies verbindet Blum mit dem Plädoyer, den *Spaccio* nicht nur als bloß vorläufigen Entwurf für eine eigentlich noch auszuführende Moralphilosophie zu lesen und ebenso wenig, zu einer rein polemischen Schrift zu disqualifizieren (cf. p. xxiv). Die Einleitung versucht dagegen verschiedene Lesarten des *Spaccio* zu präsentieren und sieht Brunos Leistung darin, auseinanderstrebende Gedankenwelten in einer Theorie zu vereinen (cf. p. xxxvi). Unstrittig können Religion und Politik (und folglich auch Religionspolitik) als zentrale Themen des *Spaccio* ausgemacht werden (cf. p. xxxii). Die Einleitung gibt dabei auch Hinweise auf den historischen Kontext und die Verortung Brunos in den zeitgenössischen Positionen. Ein kurzer Ausblick auf die Wirkungsgeschichte beschließt die Einleitung (p. xl sq.), welche sich vor allem auf die negative Legendenbildung konzentriert, welche den *Spaccio* als ein schwer zugängliches, blasphemisches Werk charakterisiert, das kaum gelesen wurde, aber dafür um so mehr Anlaß zu Spekulationen hinter vorgehaltener Hand geboten habe. Gegenüber einer solchen «Rezeption mit negativen Vorzeichen» ließe sich eingedenk des erwähnten Perspektivenreichtums vielleicht noch der Hinweis anfügen, dass der *Spaccio* in der neueren Bruno-Forschung gerade auch Anlaß zu einer fruchtbaren kulturphilosophischen Lektüre geboten hat, eine Lesart, wie sie sich im Anschluß an Giovanni Gentiles Studien etwa bei Rodolfo Mondolfo (*Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1963) herausgearbeitet und von Fulvio Papi (*Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968) und Aniello Montano

(*La mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del primato del fare in Giordano Bruno*, Napoli, La Città del Sole, 2000) fortgesetzt wurde.

THOMAS GILBHARD
gilbhard@libero.it

CHRISTIANE L. JOOST-GAUGIER, *Pythagoras and Renaissance Europe. Finding Heaven*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, xiv, 320 pp.

DOPO *Measuring Heaven* – il volume che nel 2006 aveva esplorato l'influenza del pitagorismo sul pensiero e l'arte antichi e medioevali – Christiane L. Joost-Gaugier torna a indagare la fortuna di Pitagora nella storia intellettuale e nell'arte europea tra la fine del Medioevo e la prima età moderna, mostrando come in questo periodo storico la figura del sapiente di Samo conservi e amplifichi la sua forza di suggestione e ispirazione nei contesti più vari, dalla letteratura alla filosofia, dalla musica alle arti visive all'architettura.

Il recupero del *corpus* pseudopitagorico e neopitagorico greco avvenuto nel xv secolo si innesta su un'attenzione mai venuta meno nel Medioevo e veicolata da scritti quali – tra gli altri – la parafrasi parziale del *Timeo* platonico ad opera di Calcidio, il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, i manuali di Boezio. Attraverso questi testi la fortuna delle dottrine 'pitagoriche' circa la struttura geometrica del cosmo e la conseguente armonia che lo regge, la costituzione armonica dell'anima e la *musica mundana* (generata dalle sfere celesti nel loro movimento, riflesso delle aritmetiche celesti e veicolo dell'armonia pura) rimase viva e fortemente collegata agli aneddoti circa le scoperte del teorema che di Pitagora porta il nome, degli intervalli musicali e della cosiddetta 'tavola' pitagorica. Ma anche nei testi dei Padri, pur critici riguardo alla dottrina della metempsirosi, l'immagine di Pitagora come monoteista, precursore del cristianesimo e ancor prima erede della sapienza mosaica, aveva trovato largo spazio.

Negli anni in cui giunsero da Bisanzio i codici che conservavano il *corpus* neopitagorico e la letteratura di carattere biografico, la figura di Pitagora gode – come è naturale – di una rinnovata fortuna: la diaspora bizantina del xv secolo riconsegna di fatto al mondo latino un gran numero di codici contenenti i testi ermetici, platonici, neoplatonici e neopitagorici, tra questi le sezioni superstiti del *Protettrico* di Giamblico rintracciate nel 1423; gli *Aurea verba* con il commento di Ierocle, acquistati da Giovanni Aurispa a Venezia nel 1441 e tradotti nel 1449; altri codici degli *Aurea verba* e di scritti neopitagorici spuri recuperati da Rinuccio Aretino in occasione di un viaggio a Bisanzio. In questo fecondo contesto, Giorgio Gemisto Pletone rinnova l'antica credenza secondo cui Pitagora sarebbe stato allievo di Zoroastro e che scritti composti molto più tardi – quali gli *Oracoli Caldaici*, il *De natura mundi et animae* attribuito a Timeo di Locri, gli *Aurea verba* – fossero invece nient'altro che la trascrizione degli insegnamenti 'segreti' di Platone. Prima del 1464, non ancora trentenne, Ficino aveva tradotto per uso personale gli scritti neopitagorici di Giamblico: il *De vita Pythagorica*, il *Protrepticus*, il *De communi mathematica scientia* e il trattato aritmetico di Teone di Smirne. Il lavoro del giovane

Ficino non venne dato alle stampe e a quanto sappiamo ebbero accesso ai manoscritti solo Pierleone da Spoleto e Giovanni Pico della Mirandola, mentre la prima edizione del *corpus* giambliceo risale al 1556, per opera di Nicola Scutellio. Ne deduciamo tuttavia che già prima della traduzione degli scritti platonici Ficino aveva familiarità con la tradizione che indicava il 'divino' Platone come un discepolo dei pitagorici. Nei commenti ai dialoghi platonici Ficino ne sottolinea frequentemente i debiti con il pitagorismo, fino a indicare (probabilmente sulla scia di Proclo e Giamblico) nel *De natura mundi et animae* attribuito a Timeo di Locri la fonte del Timeo platonico (*In Timaeum, Opera*, II, p. 1468). E in effetti proprio al massimo artefice della 'rinascita platonica' del Rinascimento va ricondotto l'affermarsi della fortuna di Pitagora come *priscus theologus*, che tanta parte avrà – tra gli altri – negli scritti di Pico, Reuchlin, Agrippa. Con il beneplacito di questi autori, Pitagora viene infatti consacrato come il primo dei filosofi, anello della catena della sapienza antica, maestro del divino Platone e depositario dell'antica sapienza italica.

Il prezioso volume di Joost-Gaugier mette bene in evidenza questi aspetti; *Pythagoras and Renaissance Europe* è articolato in tre parti: nella prima (*Pythagoras, man for the Renaissance*, capp. 1-3), si esamina sotto molteplici aspetti l'immagine di Pitagora così come viene recepita e vissuta nel Rinascimento, partendo dal crescendo di notizie che divengono disponibili a partire dalla fine del Quattrocento, fino al costituirsi dell'immagine del 'santo' Pitagora, applaudito da una generazione eterogenea e internazionale di autori, da Giorgio Gemisto Pletone a Bessarione, da Cusano a Leon Battista Alberti. L'autrice si concentra in queste pagine sull'affermarsi dell'immagine del filosofo di Samo come diretto ispiratore di Platone, anello fondamentale nella catena che collega la sapienza pagana, gli Ebrei e la religione cristiana, mostrando come il suo riconoscere l'immortalità dell'anima ne abbia fatto un cristiano prima di Cristo e lo abbia collocato nel medesimo *status* di Platone, che di Pitagora è considerato l'erede più degno. In questo contesto l'autrice indaga in particolare l'immagine di Pitagora proposta da Ficino e Giovanni Pico, le cui posizioni saranno ancora al centro della ricostruzione della 'lettura pitagorica' dell'universo radicatasi nel tardo Quattrocento e affrontata nella seconda parte del volume (*The many faces of Renaissance Pythagoreanism*, capp. 4-6), che tuttavia si estende fino al XVI secolo.

Le molte facce della rinascita pitagorica nel Rinascimento impongono all'autrice un confronto serrato e originale con le posizioni degli autori che variamente si richiamano a Pitagora in ambito filosofico, matematico (particolarmente interessante la ricostruzione del singolare intreccio di interessi in ambito matematico, architettonico e artistico che impregnano di pitagorismo la corte di Urbino) e musicale (notevoli le pagine dedicate all'opera di Franchino Gaffurio, attivo a Milano negli anni in cui vi operavano Leonardo e Bramante), magico (di quella magia 'naturale' che, ispirata a Ficino, vive nelle pagine di Jacques Lefèvre d'Étaples, Josse Clichtove, Guillaume Postel, Agrippa di Nettesheim, Paracelso, Della Porta) e scientifico (da Copernico a Keplero e oltre).

La terza e ultima parte (*Pythagoreanism in Architecture and Arts*, capp. 7-9) esamina alcune creazioni in ambito artistico che sembrano mostrare un'ispirazione pitagorica nella strenua ricerca della perfetta armonia, dai prodromi nella Firenze

di Brunelleschi e Michelozzo, ai vertici raggiunti da Leon Battista Alberti nella stessa città e dai suoi contemporanei a Pienza (Bernardo Rossellino) e Urbino (Luciano Laurana), Cortona (Francesco di Giorgio), Prato (Giuliano da Sangallo), Milano (Bramante) e Roma (in particolare l'autrice descrive come pitagorico il progetto della Cappella Sistina, i cui lavori furono avviati nel 1475, in coincidenza con la decisione di Sisto IV di promuovere l'edizione delle opere di Filone di Alessandria). Non sfuggono alla lettura pitagorica dell'arte rinascimentale di Joost-Gaugier gli 'esperimenti' pittorici leonardeschi, il primo Michelangelo, il giovane Raffaello, gli studi di Bramante sulla 'chiesa perfetta'.

Il volume si completa di due appendici, la prima (*Pythagorean Works in Six Renaissance Libraries*) mostra la presenza di testi riconducibili all'ispirazione pitagorica in sei biblioteche del Cinquecento: quella dei Visconti a Pavia, quella del cardinale Bessarione a Venezia, la Biblioteca Vaticana, quella di Giovanni Pico della Mirandola, quella di Johannes Reuchlin, quella dell'Escorial a Madrid; la seconda appendice consiste nella traduzione inglese dei *Symbola Pythagorica* dell'umanista Filippo Beroaldo (Bologna 1503), curata da Carolyn P. Tuttle. Ricchissima la bibliografia e molto utile l'indice dei nomi che correde il volume.

DELFINA GIOVANNOZZI
delfina.giovannozzi@iliesi.cnr.it

Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea. Atti del convegno
Cagliari, 21-23 aprile 2009, a cura di Francesca Maria Crasta, Firenze, Le Lettere, 2010, 316 pp.

IL volume curato da Francesca Maria Crasta si interroga sul rapporto esistente tra il pensiero di un filosofo e la sua biblioteca: risolvere tale problema richiede un uso sottile della metodologia storiografica. Le risposte fornite dai contributi alla miscellanea sono varie e mostrano oscillazioni anche notevoli. Entrare nella biblioteca di un filosofo sembrerebbe di primo acchito un mezzo agevole per ricostruire in che modo egli si collochi rispetto ai pensatori del passato, spingendo l'indagine anche al di là di quel che i suoi testi esplicitamente ci dicono. Ma, avverte Stefano Poggi, bisogna innanzitutto considerare che ben diverso è il caso dei filosofi vissuti negli ultimi due secoli, rispetto a quelli del passato. In primo luogo per una questione di dimensione (media) del patrimonio librario: a partire dall'Ottocento, a causa delle mutate condizioni del mercato dei libri, è molto più facile costruirsi una grande biblioteca rispetto ai secoli precedenti, il che significa da un lato avere a disposizione con maggiore facilità i propri strumenti di lavoro, dall'altro potersi permettere di accumulare anche testi che non sono di uso immediato, che rispondono a curiosità del momento o che magari non verranno mai letti. Stessa osservazione vale, tuttavia, per il Sei-Settecento, per quei filosofi che sono stati anche grandi bibliomani: nel loro caso la quantità di volumi accumulati può sì essere un indice del loro stile intellettuale (eruditi, che si nutrono di un gran numero di fonti e che cercano di padroneggiare tutti i recessi del dibattito contemporaneo), ma può pure rivelarsi almeno in parte il riflesso di una passione

da collezionista. In secondo luogo, la costituzione di grandi biblioteche pubbliche permette ai filosofi degli ultimi secoli di compiere, forse in modo più costante e completo, quanto quelli precedenti facevano grazie alle corrispondenze private, alle riunioni in casa di amici e nelle diverse Accademie, alla frequentazione dei salotti e dei caffè, alla lettura delle riviste: tenersi al corrente delle novità librarie e impadronirsi di informazioni anche in maniera indiretta. La biblioteca privata è quindi un insieme che può rivelarsi sempre più ampio e al tempo stesso più ristretto delle letture realmente effettuate e delle conoscenze acquisite.

Nonostante queste preoccupazioni metodologiche, l'accesso alle biblioteche private si dimostra prezioso per lo storico, sia quando ne possediamo solo un catalogo sia, ancora di più, quando ci restano i libri concretamente posseduti da un filosofo. Le biblioteche ci indicano ad esempio uno stile proprio a intere categorie di intellettuali: Luisa Simonutti rileva come le biblioteche dei pastori anglicani siano al tempo stesso cospicue, se raffrontate alla media di quelle cattoliche, e fortemente orientate dagli interessi teologici e morali dei possessori. Un caso simile è quello della biblioteca del cardinale Stefano Borgia (studiata da Giovanna Granata) che, sia per i contenuti, sia per il sistema classificatorio seguito, rispecchia gli studi e quasi le idiosincrasie del cardinale. Allo stesso modo, quella di Victor Cousin (esaminata da Renzo Ragghianti) per le sue scelte disciplinari è rappresentativa degli orientamenti filosofici dello spiritualismo francese. Lorenzo Bianchi ci mostra che, al contrario, la biblioteca di Montesquieu era caratterizzata da una struttura universalistica, sebbene il maggior numero di entrate del catalogo sia consacrato alla filosofia moderna, in particolare a quella del secolo XVII.

Il contributo di Angela Nuovo propone invece alla nostra attenzione un caso opposto, quello delle collezioni librarie di Vincenzo Pinelli, eccezionali per quantità di volumi a stampa e manoscritti, ma anche per l'uso che ne fece il suo possessore: diventò uno strumento di studio per lui e per i suoi amici e, di fatto, ebbe il ruolo di biblioteca universitaria della Padova cinquecentesca. Che tipo di attività potessero svolgere Pinelli e il suo circolo è esemplificato egregiamente dall'aldina delle opere di Aristotele in suo possesso: i 12 volumi sono tutti interfogliati e raccolgono il risultato di un intenso lavoro di collazione dei testi.

Fin qui, però, lo studio delle biblioteche private sembra essere proficuo soprattutto per delineare, attraverso la loro composizione e perfino la loro disposizione, il quadro della cultura di un periodo. Più problematico e spinoso sembra a Stefano Poggi il loro uso per permetterci di interpretare l'opera di un filosofo. Perché non sempre è dato sapere con sicurezza se un certo volume è stato letto o meno; perché anche in caso di lettura certa, solo la sua presenza indiscutibile nei testi scritti dal suo possessore è indice di un influsso; perché, infine, ciò che è comune alla tradizione e allo sfondo culturale è proprio l'aspetto meno creativo della riflessione filosofica. Tuttavia, alcuni saggi presenti nel volume testimoniano che oltre a fornirci informazioni sul mercato librario, sugli scambi eruditi, e sugli stili intellettuali, le biblioteche private possono darci altre preziose indicazioni, se le si sanno interrogare con finezza storiografica. Ci possono confermare quanto sappiamo sugli interessi dei loro possessori, ma possono anche invece riservarci sorprese, costringendo la storiografia a prendere atto della presenza di dialoghi

intellettuali con autori o correnti filosofiche che invece alla critica erano sembrati influenti. Alessandro Savorelli illustra i percorsi di Labriola e di Spaventa: dallo studio delle loro biblioteche emerge in maniera evidente per il primo un forte interesse per la critica evangelica, per il secondo una conoscenza approfondita del pensiero di Herbart e della sua scuola. L'analisi di singoli esemplari annotati dai loro lettori è a sua volta foriera di sorprese. Accade che il Lucrezio appartenuto a Montaigne ci permetta di misurare visivamente quanto siano stati meditati i temi principali dell'epicureismo e di prendere in esame il percorso fonte-lettura-riscrittura con grande ampiezza di documentazione. Non solo: come ci segnala Nicola Panichi, esso ci pone sulle tracce di un curioso fenomeno di concordismo, possibile prodromo dell'analisi comparata delle religioni che si svilupperà tra Sei e Settecento. In almeno due casi, infatti, Montaigne mette in parallelo dei passi del *De rerum natura* e la narrazione biblica: ne risulta, nel caso del giudizio universale accostato alla descrizione lucreziana della distruzione dei mondi, una relativizzazione del racconto biblico simile a quella che, un secolo dopo, su basi diverse opererà Thomas Burnet nella *Telluris theoria sacra*. Sempre Lucrezio compare prepotentemente nelle annotazioni che Vico appone a un esemplare della *Scienza nuova* del 1730: Giuseppe Cacciatore e Manuela Sanna ci mostrano che, espunto dal testo a stampa, il poeta latino è presente nei *marginalia* a commentare passi-chiave del pensiero vichiano.

Francesca Maria Crasta si interessa, infine, a una raccolta non reale, ma ideale: quella descritta da Giusto Fontanini nella sua *Biblioteca della eloquenza italiana*. Ciò che emerge chiaramente, in questo caso, non è tanto l'officina del filosofo, quanto il tentativo di delineare una vera politica culturale, elaborando un canone della letteratura che contribuisca a innovare l'idea stessa di tradizione.

Andrea Orsucci, infine, ci mostra attraverso esempi concreti come l'interpretazione storiografica si sia nutrita, tra Otto e Novecento, dello studio dei patrimoni librari: Dilthey se ne servì per non limitarsi a descrivere solo grandi cattedrali di idee; Burdach usa un lascito bibliotecario come *experimentum crucis* per vagliare le continuità e le rotture tra Medioevo e Rinascimento; Garin cita la biblioteca di Antonio Benivieni per mostrare la compenetrazione tra interessi scientifici e umanistici nel Cinquecento, elemento fondante della sua interpretazione dell'Umanesimo; Brunner, proprio grazie alle biblioteche private, stabilisce come tra Cinque e Seicento la nobiltà austriaca si lasci volentieri attrarre dagli studi universitari, dalla cultura umanistica e giuridica e trovi quindi naturalmente e facilmente impiego nella diplomazia e nell'amministrazione.

Prodromi all'interpretazione dei testi di un filosofo o punti di approdo per chi sa leggere nei loro cataloghi i caratteri propri di un'intera epoca, le biblioteche private ci offrono quindi un ricco e spesso sorprendente campo di studi.

ANTONELLA DEL PRETE
a.delprete@unitus.it

Dizionario storico dell'Inquisizione. Diretto da Adriano Prosperi. Con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010. 4 volumi in cofanetto, di complessive XXXIII, 2190 pagine; supplemento iconografico con 45 tavole a colori.

L'UFFICIALE apertura, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, con la ricchissima documentazione prodotta nei secoli dalle congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice, ha determinato notevole incremento e nuovi sviluppi degli studi dedicati a temi inquisitoriali. Dei risultati acquisiti da tempo, della varietà del dibattito storiografico, della ricchezza delle fonti a disposizione in archivi centrali e periferici, delle molteplici linee di ricerca delineatesi in anni più recenti, e di nuovi e inediti ambiti solo parzialmente esplorati offrono oggi concreta e efficace immagine i volumi del *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Ambizioso progetto scientifico e editoriale che non ha tradito alcuna delle attese iniziali, e che ha visto il coinvolgimento di 342 studiosi di nazionalità, formazione e cultura diverse, condizione questa imprescindibile perché lo strumento potesse dar conto con solidità scientifica sia della vastità concettuale, sia della singolare ampiezza temporale e geografica del variegato 'universo storico delle Inquisizioni'.

Come sottolinea nella sua *Presentazione* Adriano Prosperi – al quale si deve, in stretta collaborazione con Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, l'ideazione del progetto e la definizione dei criteri metodologici che hanno guidato la costruzione dell'opera – il *Dizionario storico dell'Inquisizione* si vuole rivolgere non solo agli specialisti del settore e agli 'storici di professione', ma anche ai 'lettori di buona cultura'. La dichiarata intenzione di favorire, quindi, la comunicazione in senso ampio delle informazioni sull'Inquisizione trova espressione nell'agilità di un repertorio che, per le caratteristiche stesse del genere editoriale a cui appartiene, le oltre duemila pagine di estensione e il numero di voci – ben 1309 – che comprende, avrebbe potuto rischiare di presentarsi sotto forma di 'monumentali volumi' di ardua o farraginoso consultazione. Rischio evitato grazie alla chiarezza con cui sono esposte questioni per loro natura complessa, e all'equilibrio tra il necessario rigore documentario e l'indispensabile 'compendiosità', e il cui merito va non solo agli autori delle singole voci, ma anche all'intenso lavoro critico del comitato scientifico – oltre ai già ricordati Prosperi e Tedeschi, Michele Battini, Jean-Pierre Dedieu, Roberto López Vela, Grado G. Merlo, e José Pedro Paiva – e del comitato editoriale coordinato da Vincenzo Lavenia. Del *Dizionario* è quindi possibile una lettura a più livelli, che se da una parte consente a lettori di generica o diversa formazione di ricevere informazioni essenziali e affidabili, dall'altra non delude lo specialista alla ricerca di notizie biografiche, precisazioni terminologiche, accurati riferimenti storici, puntuali indicazioni documentarie e aggiornamenti bibliografici.

A più livelli è anche l'impianto del lemmario che costituisce l'intelaiatura del *Dizionario*, e la cui formulazione originaria è stata più volte modificata e espansa grazie – come avverte la preliminare *Presentazione* – al «dialogo estesosi progressivamente a nuovi autori e a molte nuove province» (I, p. vi). Le oltre mille e

trecento voci del *Dizionario*, tutte corredate in calce di riferimenti bibliografici, e di eventuali fonti, si susseguono in base all'ordinamento alfabetico – proprio come alfabetica era la disposizione delle materie nei più diffusi manuali a uso degli inquisitori –, ma sotteso a esse è un meditato sistema di progressive suddivisioni logiche. Questo implicito sistema si traduce, quindi, in una sequenza in cui voci di grande ampiezza storica e concettuale – e che potremmo definire ‘portanti’ – si alternano a quelle dedicate a singoli eventi, a dettagli procedurali, al titolo di un unico libro, in un continuo e duplice passaggio tra generale e particolare reso possibile da una rete di rinvii fornita a corredo di ogni voce inserita, e che tracciano molteplici, talvolta inaspettati percorsi attraverso luoghi, tempi, procedure, ambiti disciplinari, libri e individui, al fine di evidenziare interrelazioni e intersezioni che danno sostanza sia a trattazioni di portata più ampia, sia a quelle di più minimo dettaglio. In questo modo si evitano appesantimenti nell'esposizione, garantendo al tempo stesso sia la completezza delle notizie fornite sia l'agilità della consultazione dei volumi.

Il *Dizionario* comprende, quindi, voci di notevole estensione, in primo luogo quelle di carattere generale dedicate alla *Inquisizione medievale*, *Inquisizione romana*, *Inquisizione portoghese*, *Inquisizione spagnola*, cui si affiancano quelle relative sia allo statuto, funzioni e attività dei dicasteri centrali a esse collegati (*Congregazione del Sant'Uffizio*; *Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese*; *Suprema*, mentre per i tribunali medievali il riferimento è naturalmente a quelle relative a *Francescani* e a *Domenicani*), sia alla relativa storiografia, in accurate rassegne che danno conto anche delle linee interpretative più attuali (cfr. la voce *Storiografia. Inquisizione portoghese*, a cui seguono quelle dedicate alle inquisizioni romana e spagnola). ‘Portanti’ sono anche le voci che offrono un'ampia e utile visione di insieme degli *Archivi e serie documentarie*, con nove diverse entrate che illustrano collezioni e fonti individuate in America Latina, Francia, Inghilterra, Italia, Portogallo, Spagna e Vaticano, oltre che a Bruxelles e Dublino.

Si può scendere poi a un livello di maggiore dettaglio e seguire, quindi, le tante diramazioni territoriali delle diverse Inquisizioni, ad esempio attraverso i rinvii che dalla *Inquisizione portoghese* rimandano a ambiti più specifici, quali *Africa*, *Brasile*, *Goa*, *Lisbona*, fino a arrivare alla città e diocesi di *Lamego*, sede di un tribunale a tutt'oggi poco studiato, scelta che mostra come uno degli obiettivi del *Dizionario* sia quello di dare rilievo anche a luoghi e temi ancora scarsamente frequentati. Ulteriori livelli consentono di affinare l'indagine, arrivando così all'organizzazione interna delle Inquisizioni stesse, pur non dimenticando, nei rinvii, il riferimento a reti sovralocali o sovranazionali. Accanto a voci che conducono quindi all'interno stesso delle stanze dei tribunali – *Assessore*, *Commissario del Sant'Uffizio*, *Consultore* – e che forniscono precise informazioni sulle funzioni, privilegi, nonché preziosi elenchi dei nomi di coloro che, nei secoli, tali incarichi ricoprirono, di particolare interesse è l'attenzione rivolta alla forma degli stessi atti emanati dalle autorità coinvolte nei procedimenti – ad esempio, *Editto* e *Bolle*, e *documenti papali* –, sia agli strumenti di riferimento, con la documentata rassegna *Manuali degli inquisitori*, che rimanda non solo ai tanti teologi e giuristi che ne furono autori, ma anche alle fondamentali voci *Diritto canonico* e *Diritto comune* e ‘*inquisitio ex officio*’. Non

manca, poi, la possibilità di indagare, ad esempio, la struttura economica della Inquisizione romana, attraverso una ampia esposizione che di questo aspetto non secondario evidenzia, in modo rigoroso, le linee essenziali, rinviando alla consultazione – oltre che dalle analoghe voci presenti per le Inquisizioni portoghese e spagnola e a quelle relative a individui che di tale sistema furono protagonisti, attivi o passivi – di *Assessore*, *Confisca di beni*, *Nunziature apostoliche*, *Palazzo del Sant'Uffizio*, *Patentati*, *Pene pecuniarie*, *Rivolte*, *Valdesi di Calabria*, *età moderna*, fino alla segnalazione della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, e quindi del divieto di ricorrere a multe e confische nel caso del reato di magia. Corredata di numerosi rinvii è – tra le tante che potremmo ancora scegliere – *Censura libraria*, a proposito della quale si può decidere di contestualizzarne la pratica attraverso la storia e le funzioni della *Congregazione dell'Indice*, esaminarne il pubblico esito negli *Indici dei libri proibiti*, vederne gli effetti materiali in *Biblioteche e censura libraria*, o esaminarne aspetti procedurali più particolari, come *Imprimatur*, *Permessi di lettura* e, per quanto riguarda in particolare l'orizzonte spagnolo, *Correzione fraterna*. Oltre a quanto suggerito dai curatori, il *Dizionario* dà poi modo di costruire innumerevoli percorsi tra censure, autocensure e abitudini di lettura, in un «paziente e divertente gioco dell'incrocio di dati con il quale si potrà mettere a prova la funzionalità dello strumento» (I, p. VII), attraverso l'atteggiamento censorio nei confronti di specifiche discipline – *Letteratura*, *Magia naturale*, o la meno indagata, almeno in ambito italiano, *Musica* –, dottrine teologiche, filosofiche e scientifiche – *Deismo*, *Giansenismo*, *Illuminismo*, *Newtonianesimo* – particolari generi editoriali o singole opere – *Catechismi*, *Orazione*, *Enciclopedia*, *Talmud*. Seguendo invece una diversa linea, è possibile ricostruire la storia, spesso incoerente e tortuosa, della censura attraverso i nomi di centinaia di autori, tipografi e librai che vi furono in prima persona coinvolti. Allo stesso modo, si può scegliere di attingere notizie sulle figure di reato partendo dalla consultazione, ad esempio, di *Astrologia*, *Eresia formale*, *Finzione di santità*, *Maleficio*, *Sollecitazione in confessionale* e *Stregoneria*, oppure arrivarvi attraverso le vicende stesse degli inquisiti che per tali reati furono denunciati, processati e condannati. Perché – come avverte Prosperi nella sua *Presentazione* – la parte più consistente del *Dizionario* «è quella che segue il filo dei nomi: qui si incontrano molti pontefici romani, giudici, consultori, commissari locali e, insieme a loro, moltissimi inquisiti» (I, p. V). Nella sequenza si susseguono, quindi, i nomi non solo di singoli individui, ma anche di interi gruppi sociali che nei secoli furono perseguiti dalle diverse Inquisizioni, perché accusati di eresia, cattive pratiche devozionali, dottrine eterodosse o semplicemente innovative rispetto a riconosciuti modelli culturali: *Albigesi*, *Ateisti*, *Benandanti*, *Catari*, *Conversos*, *Giudaizzanti*, *Moriscos* solo per elencarne alcuni. Sul piano delle biografie individuali, sono, naturalmente, rappresentate con necessaria estensione le ben note 'cause celebri' – d'obbligo i riferimenti a *Bruno*, *Campagna*, *Galilei* – ma una particolare attenzione è stata riservata all'inserimento dei numerosi casi portati alla luce nel corso degli ultimi anni, così come le indagini condotte nei fondi inquisitoriali di più recente apertura hanno permesso di dare volto – accanto agli inquisiti – anche a tanti inquisitori e censori, figure in genere trascurate dai repertori biografici nazionali.

Molte, infine, le informazioni offerte sulle nuove 'province' dell'universo inquisitorio. Province geografiche di cui si è iniziata ora l'esplorazione grazie alla individuazione di inedite collezioni di fonti e di documenti. Province che rimandano a un drammatico e ancora recente passato – *Franchismo*, *Razza* e *Nazismo*, alla quale si rinvia per *Shoah*. Province del nostro presente, come *Bioetica*, *Fecundazione artificiale*, *Giubileo del 2000* e *Dichiarazione delle colpe*. Province, infine, la cui descrizione non può che coniugare la ricostruzione storica e la riflessione su eventi contemporanei: esemplare in questo senso appare essere la voce *Sessualità*, serrato itinerario che muovendo dalle origini dell'Inquisizione arriva alla *De delictis gravioribus*, inviata dalla Congregazione nel 2001 a vescovi e ordinari, con l'esplicita menzione della pedofilia ecclesiastica quale *crimen pessimum*.

Indispensabile complemento alle 1.309 voci, di cui abbiamo potuto dar conto solo a grandi linee, sono gli amplissimi *Apparati*, compresi nel quarto e conclusivo volume del *Dizionario*, e che includono, oltre al generale lemmario, una impressionante bibliografia che, pur non volendosi in alcun modo proporre – come precisano i curatori – «come una sistemazione esaustiva della sconfinata letteratura sui tribunali dell'Inquisizione» (iv, p. 2), offre menzione di 6.300 titoli. Segue il minuzioso indice finale – suddiviso in *Indice dei nomi* e *Indice dei luoghi* – in modo che qualora manchi specifica trattazione si potrà trovare menzione di un personaggio o di una località in tale indice, «concepito come uno strumento per scomporre e ricomporre le informazioni seguendo le domande dei lettori» (i, p. v). Il *Dizionario* è infine arricchito di un *Inserto iconografico*, curato da Chiara Franceschini. Non si tratta di una mera appendice di immagini, ma piuttosto di una sezione che dell'opera nel suo complesso – e non solo quindi di voci quali *Arti figurative: la rappresentazione* e *Arti figurative: il controllo* – fa parte integrante, tanto da essere inserito anche nella rete stessa di rinvii, a corredo ad esempio di *Auto da Fe*, *Bolle*, e *documenti papali*, *Milano*, *Statò Pontificio*.

La diversa tipologia delle voci – il loro poter quindi essere esposizione storica, rassegna di risultati da tempo raggiunti e, spesso, relazioni di 'lavori in corso' – fa sì che il *Dizionario storico dell'Inquisizione* si presenti non solo come vasta sistematizzazione di dati già acquisiti, ma anche, e soprattutto come gigantesco laboratorio di ricerca, dal quale potranno scaturire nuovi e imprevisi risultati. Gottfried Wilhelm Leibniz che si occupò, nel corso di un'intera esistenza, del metodo di costruzione dell'enciclopedia, bene evidenzia la doppia finalità di un tale strumento, nel suo costituire da una parte l'inventario delle conoscenze di cui siamo già in possesso, dall'altra nel suo guidarci, come un filo d'Arianna, alla scoperta di quanto in esse ancora manca, o ci è noto solo in modo parziale o imperfetto. Finalità che ci sembrano entrambe essere state alla base della costruzione del *Dizionario*, come del resto sono consapevoli i curatori, nell'affermare che «un dizionario storico non è la sistemazione *ne varietur* dello scibile ma è l'occasione per guardare al cammino percorso e trarne orientamenti e informazioni per procedere più speditamente e raggiungere livelli di conoscenza più ricchi e completi» (i, p. vii).

MARGHERITA PALUMBO
m.palumbo@biblioroma.sbn.it

LAURENCE WUIDAR, *L'angelo e il girasole. Conversazioni filosofico-musicali*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010 («Le Frecce», 24), 220 pp.

AUTRICE prolifica e dagli interessi poliedrici, Laurence Wuidar sta offrendo al dibattito musicologico studi di grande ricchezza e originalità, nei contenuti e nei metodi di indagine. Le sue pionieristiche ricerche – sull'astrologia, l'ermetismo, l'emblematica – costituiscono delle chiavi interpretative essenziali per comprendere lo *status* della musica nella mappa delle scienze, dall'antichità alla prima età moderna.¹ Il volume raccoglie i risultati maturi del suo percorso scientifico e, nel contempo, dischiude nuovi e stimolanti interrogativi.

Articolato in otto capitoli, strutturati in forma dialogica, il testo affronta svariati temi cruciali della speculazione musicale, nei quali si intrecciano la teologia e la filosofia naturale, rappresentate rispettivamente dal canto celeste dell'angelo e dal canto eliotropico del girasole. Intorno ai loro canti di lode ruotano, infatti, molteplici questioni, ampiamente dibattute fino alle rivoluzioni scientifiche del Seicento: il ruolo della musica nella Creazione; la 'metamorfosi' del *pantheon* musicale pagano operata dal Cristianesimo; gli effetti generati dall'esperienza sonora sull'anima e sul corpo; i caratteri della musica angelica e di quella diabolica; la definizione di tempo, istante, eternità e silenzio (cfr. pp. 9-28).

Con un brillante esempio di multidisciplinarietà, Wuidar orchestra un'autentica polifonia di fonti: brani della Scrittura, testi patristici, trattati di musica, canoni enigmatici, opere di demonologia, manuali di esorcismo, dipinti e immagini emblematiche. Il rigore filologico si combina con la capacità dell'autrice di interpretare le fonti in maniera profonda e personale, che le consente di mettere in luce nuovi aspetti anche nelle opere più note agli studiosi. La scrittura dei dialoghi si accorda efficacemente con le numerose citazioni originali, donando così omogeneità e scorrevolezza al testo.

Nel frontespizio della *Margarita philosophica* (1583) di Gregor Reisch, la musica figura insieme alle altre arti liberali ai piedi della filosofia, loro ideale regina. La musica è compagna prediletta della filosofia; le due discipline si (con)fondono nell'atto speculativo, come testimonia la cronaca della morte di Socrate, riferita da Platone (*Fedone*, 60d-61b). Generata dalla meraviglia dell'esperienza, la filosofia accompagna Boezio lungo la via della comprensione: «indagavo con te i segreti della natura, tu informavi la mia condotta e l'intero tenore della mia esistenza secondo il modello dell'ordine celeste» (*De consolatione philosophiae*, I, IV, 4). Allo stesso modo, la musica, scienza del 'ben (com)movere', contempla il creato, il macrocosmo e il microcosmo, dei quali è lo specchio. «La scienza musicale – scrive il teorico Valentini – è tanto immensa che dall'intelletto humano non può intera-

¹ Fra le pubblicazioni più rappresentative, mi limito a ricordare: L. WUIDAR, *Musique et astrologie après le Concile de Trente*, Turnhout, Brepols, 2008 («Études d'Histoire de l'Art», X), e EADEM, *Canons énigmes et hiéroglyphes musicaux dans l'Italie du 17^e siècle*, Bruxelles, Peter Lang, 2008 («Études de Musicologie», 1).

mente esser compresa, né capita, et in tutte le scienze, et in tutto l'universo, et anco in tutti i corpi si dilata» (*La musica inalzata*, BAV, Barb. Lat. 4418, f. 4). La filosofia e la musica uniscono tutte le cose con l'armonia di un abbraccio (cfr. pp. 9-42).

La meraviglia dell'esperienza sonora richiama alla mente la mitica vicenda di Pitagora. Incuriosito dal piacere provato nell'ascoltare i martelli dei fabbri, li pesa e individua la gradevolezza dei suoni, le consonanze, in precise proporzioni matematiche scandite dalla *tetraktys* (BOEZIO, *De institutione musica*, I, 10). Il piacere sensibile si unisce alla matematica, l'emozione al numero, dando così origine alla scienza armonica. Il numero sonoro è l'idea – intelligibile, immutabile, vero – ma partecipa anche al mondo sensibile. È l'intermediario fra l'alto e il basso, la chiave d'accesso alla conoscenza del cosmo. Il Demiurgo ha plasmato l'Anima del mondo con proporzione (PLATONE, *Timeo*, VII, 33a). Fino al Seicento, la visione platonica della creazione si coniuga con la Scrittura: «Ma tu [Signore] hai tutto disposto con misura, calcolo e peso» (*Sap.* 11, 21). Un Dio 'archimusicista' pervade quasi ogni genere di letteratura, in cui, con l'ausilio di metafore e immagini emblematiche, viene celebrata l'armonia 'musicale' della *Genesi*. Le speculazioni dei teorici trovano un'espressione nei canoni enigmatici, ipostasi di Dio e della sua Legge (cfr. pp. 49-88).

Con grande forza, le pagine di Wuidar ribadiscono l'inscindibilità fra sensibile e intelligibile in musica. Nel tendersi verso l'alto, l'uomo può servirsi del concetto numerico, ma anche della musica vocale e strumentale, eco dell'inaudibile concerto celeste. A questo riguardo, il volume si confronta anche con alcuni nodi cruciali per la storia religiosa della prima età moderna, sui quali vorrei riflettere, pur in estrema sintesi (cfr. soprattutto p. 27).

Nella liturgia, la musica conduce alla contemplazione mediante il diletto; (com) muovendo gli affetti, il linguaggio musicale eleva lo spirito, consente la ricezione del Verbo e favorisce la comunione con Dio. Sul piano allegorico, lo esprime con efficacia l'incisione di Johann Christoph Smischeck, *Amor reciprocus* (XVII secolo), che Wuidar analizza dettagliatamente (cfr. pp. 186-190, 217). Attraverso un canone doppio, di Abraham Megerle, un serafino cruciforme imprime la stigmata a Francesco d'Assisi. Il canone sintetizza i caratteri della visione 'sonora', in cui la voce di Cristo e quella di Francesco si uniscono, simultaneamente e in armonia. Scendendo però dalle celesti metafore del misticismo all'esperienza musicale quotidiana, il conflitto serrato tra i sensi e la ragione permane, come ricorda, accanto alla stessa tradizione letteraria francescana, la celebre riflessione di Agostino: «Ma spesso il piacere dei sensi fisici [...] mi seduce: quando la sensazione, nell'accompagnare il pensiero, [...] tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo» (*Le confessioni*, X, 33-50).

La misura di Apollo, l'eccesso di Dioniso, la passione di Pan. Il *pantheon* ereditato ed elaborato dal Cristianesimo porta con sé l'antica dottrina dell'*ethos*. La melodia ha sull'anima il potere irresistibile di una droga, che rapisce la ragione e trasmette all'ascoltatore il proprio carattere, virtuoso o vizioso, definito oggettivamente dalla grammatica musicale. Diversamente dall'antichità, però, nella visione cristiana il peccato originale e il libero arbitrio rendono l'uomo responsabile della scelta fra la musica di Dio e quella diabolica, fra anima e corpo. L'armonia

originaria di Adamo ed Eva si esprime in un mottetto a due voci, che i progenitori cantano nella cappella del Paradiso, ma «un Musico invidioso, [...] ponendosi a cantare una canzone d'Inferno [...] gli ritolse di tuono, e col peccato li sconcertò di maniera, che non poterono mai più ripigliar l'armonia del felice stato perduto» (ANGELO BERARDI, *Miscellanea musicale*, 1689, pp. 1-2). Già sospesa fra cielo e terra, la musica oscilla ora anche tra obbedienza e peccato (cfr. in particolare, del libro della Wuidar, le pp. 43-48, 64-69, 90-98). Su questo sfondo, l'autrice esplora con cura le componenti e le dinamiche dell'esperienza musicale, che non è possibile qui ripercorrere: l'essenza della voce, ad esempio, la sua percezione nell'istante dell'ascolto e poi nel suo ricordo. Attraverso la dottrina dell'*ethos*, e la sua elaborazione cristiana, vorrei inquadrare brevemente il rapporto tra censura ecclesiastica e musica nella prima età moderna.

Il «terzo Musico invidioso» tocca «l'Instrumento d'un legno vietato». Il canto è l'innocenza adamitica, lo strumento è la trasgressione diabolica. La melodia parla la lingua dei sensi, per questo deve essere 'domata' dal testo verbale, che parla invece la lingua della ragione. È da questa prospettiva che vanno analizzati i decreti conciliari, la letteratura per la confessione, i 'travestimenti spirituali' e le censure dell'Indice, censure che attendono ancora di essere compiutamente indagate. La fascinazione della melodia è pericolosa, ma irrinunciabile per la Chiesa, che – dopo aver spiritualizzato i testi e messo in guardia dagli eccessi di cromatismo – utilizza ampiamente la musica nella liturgia, ma anche nell'insegnamento e nelle missioni. Al di là delle Alpi, nella Ginevra calvinista, la più intransigente profilassi musicale si concretizza nell'elevato numero di processi a musicisti e comici, di cui le ricerche di Brenno Boccadoro stanno fornendo i primi bilanci. Nelle censure cattoliche e riformate, il musicista è la personificazione del demonio. Depositario degli arcani di un'arte potentissima, è un 'uccellatore' che attira l'ascoltatore nella rete del vizio, e la sua figura si tinge talvolta di sfumature alchemiche. La sua malia sonora e gestuale è ben rappresentata dal *Buffone con liuto* di Frans Hals (1623-1624).

In quest'ottica, il libro si rivela un aiuto prezioso per la ricostruzione dei fondamenti teorici con cui i revisori imbastivano le censure. È quanto emerge, ad esempio, dalla sezione dedicata alla possessione sonora (cfr. pp. 108-121). L'opera di *contrafactio* musicale si configura, infatti, come un'efficace strumento antidiaabolico. Attraverso la musica, il Diavolo può manifestarsi, confondere la fantasia, provocare una 'dissonanza' interiore. Nel suo autoritratto del 1638, Pieter van Laer veste i panni di un mago sorpreso dal Demonio; sul suo tavolo, fra i libri di magia, c'è un canone che recita: «il Diavolo non burla» (cfr. pp. 120-121). A questo e agli altri dipinti proposti, vorrei affiancare il *Carro di fieno* (1516), di Hieronymus Bosch, sulla cui sommità un curioso demone dalla forma di strumento a fiato si unisce al concerto di giovani amanti. Al tempo stesso, la musica può comprovare la possessione e rafforzare l'esorcismo. In proposito, fino al Settecento, si mantiene vivo il dibattito tra teologi, esorcisti e teorici musicali, che Wuidar ricostruisce attraverso carte processuali, teorie ficiniane, compendi di demonologia ed esorcismo. La musica, un 'mezzo' sensibile, si limita ad agire sull'umore melanconico o possiede anche il potere dello sconfiggiamento? È importante sottolineare che il pro-

blema, documentato dalle censure dell'Indice, è rimasto in ombra nei più recenti studi sulle condanne sei-settecentesche degli esorcismi. Ma non è che una delle tante conversazioni dell'angelo con il girasole, che sono sempre attuali, anche se ormai la musica «non è più l'abbracciante, ma l'ornamento» (p. 35).

MANUEL BERTOLINI
manuel.bertolini@gmail.com

SABRINA EBBERSMEYER, *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*, hrsg. v. J. Halfwassen, D. Perler, M. Quante, Berlin, De Gruyter, 2010, «Quellen und Studien zur Philosophie», Bd 95, XII-330 pp.

L'IMPORTANZA di questo libro consiste nel colmare una lacuna particolarmente grave nella storia generale dell'etica moderna. Troppo spesso, infatti, le storie di questo movimento (si pensi a Rawls, Irwin, Schneewind, per citare gli esempi maggiori e i più recenti) passano direttamente da Ockham a Machiavelli e da questi alla Riforma. Abbiamo qui invece una precisa delineazione del contributo, importante e decisivo, dei pensatori italiani del Quattrocento, il cui rilievo può essere riassunto con le parole dell'A.: «i pensatori umanistici del tardo xiv e del xv secolo [...] passo a passo svilupparono e affermarono un nuovo e specifico stile di pensiero [*Denkstil*], per mezzo del quale prepararono il terreno per il pensiero della filosofia morale della prima età moderna. Con ciò stabilirono non solo una nuova maniera di riflettere sull'agire degli uomini, ma al tempo stesso svolsero anche una nuova rappresentazione della vita buona e riuscita, al cui centro sta l'uomo come essere vivente attivo nella sua realtà effettiva» (p. 3).

Procedendo con perizia storiografica, oltre che con acribia filologica, la Ebbersmeyer ci fornisce dunque una ricostruzione complessiva delle concezioni morali degli umanisti italiani, da Francesco Petrarca sino a Leon Battista Alberti, passando per Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Lorenzo Valla. A ciascuno di questi autori è dedicato un capitolo che è una vera e propria monografia; biografia, opere, interlocutori, stile, forme letterarie sono oggetto di specifica considerazione per ciascuno degli autori esaminati.

Il libro è organizzato in tre parti. Nella prima parte, l'A. prende in esame alcuni riferimenti medievali, per contrasto e per confronto (si tratta soprattutto di R. Bacon, Ockham e di Buridano, del quale vengono esaminati i commenti all'*Etica* aristotelica). Nella seconda parte si esaminano «il sorgere e l'affermazione di un *Denkstil* alternativo». In questo senso il vero iniziatore dell'umanesimo fu Petrarca, con la sua polemica contro la filosofia universitaria professionale. Il modello alternativo è quello dell'«arte di vita», caratterizzata dal ricorso all'esperienza e dalla valorizzazione della figura dell'autore. Cambia anche la funzione della filosofia morale, che viene ad essere principalmente pratica: dovrebbe renderci non più intelligenti, ma migliori. Con Coluccio Salutati si assiste a quella che l'A. chiama efficacemente «l'installarsi di Petrarca come figura di riferimento» agli «inizi di una nuova epoca» (p. 104). In Salutati assumono rilievo ancora più netto la so-

cialità dell'uomo e la rivalutazione della *vita activa* (p. 129). La sua è una «morale del cittadino» e una morale «laica» (p. 148). L'opera di Leonardo Bruni è un passo ulteriore in questa stessa direzione. Bruni volle mostrare che l'umanista è competente per l'interpretazione del testo aristotelico; ciò significava affermare che la virtù è sufficiente per condurre una vita felice, senza bisogno della grazia divina. Dunque, la natura umana è intesa come buona e bastevole, sono rivalutati i beni esterni, gli affetti vengono riabilitati e si sottolinea il carattere attivo della vita ben riuscita. In Bruni si profila già il 'dilemma' che sarà tipico di tutta la filosofia moderna; egli traccia la distinzione tra il fine terreno e il fine dell'altra vita. Anche se la distinzione è proposta con intenti rassicuranti, essa finirà per alimentare una tensione che è il tema trasversale della parte terza del libro.

In questa parte sono presi in considerazione tre autori esemplari, tutti autori di dialoghi: Poggio Bracciolini (*De avaritia*), Lorenzo Valla (*De voluptate*) e Leon Battista Alberti (*Della famiglia*). «I tre testi [scelti] sono esemplarmente rappresentativi delle distinte possibilità che si delineano nel pensiero umanistico e delineano al tempo stesso tre posizioni estreme» (p. 198). Si tratta dunque di autori che posero problemi nuovi al movimento umanistico, delineando prospettive che avranno notevole continuità e sviluppo nella piena modernità. Per l'opera di Poggio l'A. parla di un «sintomo di un cambiamento fondamentale delle norme» (p. 219) e di un distacco dall'ipocrisia della 'doppia morale'. Gli uomini vengono finalmente descritti come realmente sono e non come dovrebbero essere (p. 221).

È in questo quadro che deve essere letto, secondo l'A., il *De voluptate* di Valla. I tre libri di quest'opera ruotano intorno ad altrettanti temi di fondo: «morale della virtù e realtà»; «il dilemma dell'utilità»; «la legittimità della morale cristiana» (cioè il tentativo di conciliazione elaborato da Valla nel libro III per accordare il piacere epicureo a una reinterpretazione edonistica della morale cristiana). Valla eredita la tematica del contrasto tra l'etica della virtù e l'osservazione dei comportamenti effettivi, di cui la morale epicurea fornisce una chiave adeguata. Si delinea così quello che l'A. chiama «epicureismo radicale», cioè l'indicazione di «utile e piacere come unico criterio per il comportamento umano» (p. 232). Prima di Gassendi, Valla è il solo a far rivivere l'interpretazione utilitaristica della politica e ad essa l'A. dedica pagine originali e illuminanti (pp. 235-238). La strategia utilizzata dall'umanista per superare il contrasto tra epicureismo e cristianesimo viene descritta come una tecnica di «superamento» (p. 243 sgg.), giacché non si limita ad una contrapposizione, ma opera con un procedimento di sostituzione. È questo il caso in particolare delle classiche virtù medievali dell'umiltà, della povertà e dell'ascesi che sono come svuotate dall'interno a favore della magnificenza, della bellezza e dei piaceri di cui l'anima godrà nel paradiso. Si tratta appunto di tre processi di superamento in cui l'oggetto del desiderio non è annullato, ma 'superato': si potrebbe dire trasvalutato. In questo modo l'«epicureismo cristiano-umanistico» viene presentato come una «risposta» sia «all'etica pagana della virtù» sia «alla rinuncia monastica» (p. 251).

Con l'Alberti il discorso morale diventa anche 'economico'. Ispirandosi al tema della *conservatio sui*, l'autore dei libri *Della famiglia* delinea una convergenza di temi stoici e di motivi utilitaristici epicurei; inoltre, ribadisce il primato della

vita attiva su quella contemplativa. L'A. parla esplicitamente di «sacralizzazione dell'attività economica» (p. 274) e vede nell'opera dell'Alberti l'affermazione di un ideale che farà 'furore' in seguito: «la concezione stoica che vede il fondamento di tutti i legami e forme sociali nella tendenza naturale alla conservazione di sé» (p. 278). Attraverso Hobbes e Spinoza questa concezione diventerà «un tratto di fondo del pensiero della prima età moderna» (p. 279).

Questa, in estrema sintesi, la trama del volume, che si iscrive in una rivalutazione dei contenuti filosofici dell'umanesimo. Nel libro soprattutto il lettore italiano ritroverà affermata una delle grandi tesi storiografiche sostenute da Eugenio Garin in garbata ma decisa polemica con Paul Oskar Kristeller. In conclusione, *Homo agens* si candida ad accompagnare come opera di riferimento non solo gli studiosi dell'Umanesimo ma più in generale tutti coloro che sono interessati a capire la genesi e la fioritura della *early modern philosophy*.

GIANNI PAGANINI

gianenrico.paganini@lett.unipmn.it

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

JEAN-LOUIS FOURNEL, JEAN-CLAUDE ZANCARINI, *La Grammaire de la République. Langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1483-1540)*, Genève, Droz, 2009 («Cahiers d'Humanisme et Renaissance»), 566 p.

LE livre, rédigé à quatre mains par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, se présente comme le point d'aboutissement de vingt années de recherches, qui sont fondées à l'origine sur un long travail de traductions françaises commentées des principaux textes de Guicciardini et guidées de ce fait par un souci d'exactitude érudite et d'attention minutieuse à la langue et au lexique de l'auteur. En rassemblant articles publiés et chapitres inédits, ce volume témoigne d'un effort de systématisation théorique et méthodologique d'un travail de recherche de longue haleine ainsi que d'une volonté de souligner la continuité d'une ligne interprétative. Si, par souci de clarté, l'organisation obéit à une approche par «points de focalisation successifs» en interrogeant tour à tour certains des noyaux des traditions républicaines communes et plurielles (dans une importante première partie de l'ouvrage), la langue de la cité et celle de la guerre, et enfin le rapport de l'auteur à la religion et à l'éthique, l'ensemble rend compte de l'articulation constante entre ces différentes dimensions dans les textes de Guicciardini. Comme en témoigne le titre, l'approche méthodologique ne consiste pas simplement en une contextualisation de la langue politique: ici, la double focalisation, politico-historique et linguistique, tend à inscrire l'analyse dans la perspective même des acteurs et de leur prise de conscience de la nouveauté radicale ouverte en 1494 par les Guerres d'Italie. Ainsi, à un moment où l'histoire de la pensée politique n'a cessé de questionner les potentialités heuristiques d'une analyse linguistique (notamment autour des débats provoqués par les prises de position ce que l'on a coutume de nommer, de façon d'ailleurs un peu abusive, l'Ecole de Cambridge, autour notamment des travaux de Quentin Skinner et de ses élèves), le recours ici à une «philologie politique» relève, comme le soulignent les auteurs, d'une approche empirique et artisanale qui s'impose par la nature particulière de ce moment historique, de ses enjeux et de la langue qu'ils nourrissent. La rupture épistémologique représentée par les Guerres d'Italie qui entraîne un bouleversement des cadres de pensée de la politique, de la langue et de l'histoire, rend nécessaire l'élaboration d'un discours structurellement et formellement inédit, l'invention d'une nouvelle «grammaire» dans une situation de guerre où la question républicaine se charge d'une radicalité inédite. Le volume rend donc compte d'une langue qui se forge et se redéfinit constamment, non de façon arbitraire et définitive, mais par rapport à la trans-

formation rapide de la réalité politique, en mettant en évidence les incertitudes terminologiques et le flottement sémantique des textes. Ainsi, si le parcours et l'œuvre de Guicciardini demeurent au centre du raisonnement, les articles n'ont pas pour seule vocation de constituer un travail monographique sur l'auteur dans la mesure où la lecture des textes s'inscrit dans un rapport dialectique inépuisable entre la contextualisation de la langue politique et la pratique individuelle de cet instrument. De cette prise de position découle un élargissement nécessaire du cadre de réflexion qui intègre une analyse d'autres acteurs et auteurs contemporains, en particulier de Machiavel, et échappe par ce biais à une double tentation consistant d'une part à faire de Guicciardini un cas singulier et d'autre part à offrir une description désincarnée de cette époque en réduisant la tradition républicaine à une référence monolithique. En revenant sur le sens historique de l'écriture (politique et historique) de l'auteur, la *Grammaire de la République* se présente donc comme le lieu de discussion des principales hypothèses de la critique guichardinienne, en particulier de la tradition inaugurée par De Sanctis faisant de Guicciardini un «uomo del particolare» sceptique et pessimiste par opposition à son ami Machiavel, une tradition qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, a encore des effets indéniables sur bien des lectures du Florentin. L'insistance à la fois sur l'enracinement local de l'écriture et sur la dimension européenne de sa réception permet de retracer le développement de ce laboratoire du discours républicain. Tant d'un point de vue théorique que méthodologique, le volume apparaît donc, au-delà de l'objet particulier de son étude, comme une contribution majeure à l'étude de la pensée politique de la Renaissance italienne en proposant un nouveau cadre analytique pour son étude. Le caractère inédit de cette approche répond à l'apparition d'une nouvelle conception de l'agir politique fondée sur la volonté intellectuelle de comprendre et rendre compréhensible un moment historique extraordinaire.

H. S.

★

JACOBI ZABARELLAE *Opera physica*, edited by Marco Sgarbi, Verona, Aemme, 2009, XXII, [3], [8], 1050 pp.

IL pregevolissimo volume, curato da Marco Sgarbi, riproduce in ristampa anastatica la rara edizione dei *Commentarii* ai libri della fisica aristotelica, stampati nel 1602 a Francoforte per i tipi di Wolfgang Richter a spese di Johann Theobald Schönwetter, ed è altresì impreziosito dalla presenza di note *marginalia* di mano di Wolfgang Waldung (1555-1621). Oltre ai commenti al I, II e VIII libro della *Fisica* aristotelica, che avevano già visto la luce l'anno precedente a Venezia presso Bolzeta e i De Franciscis, il volume presenta in prima edizione i commenti al III libro della *Fisica*, al *Metheoron*, al *De generatione et corruptione*, e i due trattati *De augmentatione* e *De putrefactione illa, qua vinum vertitur in acetum*. È superfluo rilevare che tale ristampa ha indiscutibilmente il merito di rimettere in circolazione un'opera della quale si conoscono appena una decina di copie (quattro in Germania, tre in Italia, due in Inghilterra ed una in Danimarca). Il testo è corredato da una essenziale, ma

accuratissima *Introduction*, in lingua inglese, in cui Sgarbi ripercorre, in un'agevole sintesi, la vita e le opere del professore padovano e fornisce una lista delle *Emendations to the text* e una ricca bibliografia zabarelliana. Di grande interesse è il breve, ma denso paragrafo dedicato a *Jacopo Zabarella and the method of natural philosophy*, in cui il curatore discute con perizia sul metodo della filosofia naturale, esaminandone in dettaglio l'induzione analitica, coincidente con la *demonstratio quia*, e la deduzione sintetica, più nota come *demonstratio propter quid*. La prima si identifica con il procedimento *emin gnomotericon* ovvero con il passaggio dagli effetti alle cause o dal sensibile all'universale intelligibile; la seconda consiste nel procedimento opposto per cui dal *physei gnomotericon* si ridiscende agli effetti. Il merito di Sgarbi è quello di liberarsi da un orientamento di stampo prettamente logicistico, che è poi quello prevalente nella recente storiografia, la quale, concentrando il proprio interesse sulle opere logiche del Padovano, finisce per sottovalutarne quelle dedicate alla filosofia naturale. Perciò, in linea con le tesi di Eckart Kessler e di Heikki Mikkeli, Sgarbi si muove nella direzione di una rivalutazione dello Zabarella fisico: la sua filosofia naturale è, a parere dell'A., proiettata verso il moderno empirismo; «grounded on sensible knowledge», essa parte da «general, indistinct, and confused objects» per procedere in direzione della chiarezza, della distinzione e della universalità, «by means of a process of determination or resolution». L'oggetto di questa conoscenza universale è «what is first by nature», al quale si perviene per via analitica e non con la metodologia della matematica, che per il filosofo padovano è inapplicabile alla filosofia naturale. E in tale respinzione dell'universale matematico, come un universale costruito («constructed by man») che ha il suo fondamento nelle 'presuppositions', sono le radici dell'empirismo zabarelliano: «Zabarella's methodology» – conclude Sgarbi – «by emphasizing the importance of sensible knowledge on one side, and denying the value of mathematics in natural investigations, is the bridge from the old deductive anti-mathematician logic to the modern empirical sciences» (p. xi).

F. P. R.

★

ARTEMIO ENZO BALDINI, *L'educazione di un principe luterano. Il Furschlag di Johann Eberlin, tra Erasmo e Lutero e la sconfitta dei contadini*. Edizione critica in *Neuhochdeutsch* e versione italiana del testo manoscritto inedito, Milano, FrancoAngeli, 2010 (Collana «Gioele Solari», Dipartimento di Studi politici dell'Università di Torino), 196 pp.

PROSEGUENDO una nutrita e importante serie di studi dedicati a Johann Eberlin von Günzburg, l'A. in questo volume, ottimamente curato, pubblica un inedito *Furschlag* ('Proposta'), nell'originale in nuovo alto tedesco e in traduzione italiana. Già il titolo prescelto, modellato sulla falsariga dell'erasmiana *Institutio principis christiani* (1516), mette in evidenza le peculiarità di questo testo, databile al 1526 (probabilmente, fino a eventuali nuovi rinvenimenti, il primo di estrazione luterana dedicato espressamente all'educazione di un principe territoriale): e cioè

da un lato la dipendenza dall'insegnamento di Erasmo, ripetutamente elogiato e imitato nello scritto, a dispetto della già insorta polemica con Lutero seguita alla pubblicazione del *De libero arbitrio* (1524); e in secondo luogo la conversione dell'autore a un diverso destinatario della sua opera: se la fama gli era stata procurata dai quindici opuscoli «confederati» (xv *Bundesgenossen*, 1521) rivolti a un pubblico esplicitamente popolare, ora dedicatario è il conte Giorgio II di Wertheim alle cui dipendenze Eberlin operò dal 1526 al 1530. Opportunamente Baldini sottolinea che tale conversione trascende il dato biografico, dovendo essere letta piuttosto come ripensamento delle attese di rigenerazione utopistica alla luce dei drammatici eventi scatenati dalla guerra dei contadini e della successiva repressione: le speranze di un rimodellarsi della società in modi più prossimi ai dettami evangelici puntano ora non sul protagonismo dell'uomo comune, bensì sull'opera dei detentori del potere, scrupolosamente formati per assolvere questo loro delicato ed essenziale compito. Il volume si apre con un'*Introduzione* (pp. 9-20) che spiega origine e impostazione dell'opera, fornendo anche le informazioni archivistiche e bibliografiche più importanti (una più estesa *Bibliografia*, con centinaia di voci, segue alle pp. 155-188). La *Parte prima* contiene lo studio monografico, bipartito: la prima sezione (*Dal popolo al principe: itinerario di un predicatore luterano nei primi anni della Riforma*, pp. 23-40) è di carattere prevalentemente biografico, con particolare attenzione alle scelte ideologiche di Eberlin e alla loro motivazione; la seconda (*Lo scritto di Eberlin sull'educazione del principe*, pp. 41-80) è un accurato studio del testo, scandagliato nelle fonti e nel senso complessivo dell'operazione. La *Parte seconda* comprende edizione critica del testo, con apparato (pp. 83-119, con riproduzione fotografica di 6 pagine dell'originale, allo Staatsarchiv di Wertheim) e traduzione italiana (pp. 121-154, con note che identificano fonti e personaggi storici citati e chiariscono alcuni punti notevoli). Seguono la *Bibliografia* e un accurato *Indice dei nomi*. L'opera di Eberlin, pur non distinguendosi per caratteri di spiccata originalità, risulta tuttavia di notevole interesse non solo per la sua collocazione storica e religiosa ma anche per la personale mescolanza di influssi (oltre a quelli, prevalenti, di Erasmo e Melantone, Baldini evidenzia opportunamente anche quello di Wimpfeling e dell'Umanesimo alsaziano, e alla nota 118 di p. 76 riepiloga tutte le 149 citazioni esplicite dei 65 autori ricordati nell'opuscolo). Una peculiarità degna di nota è data poi dalla forma scelta dall'A.: questa *Proposta* figura come enunciato non di Eberlin, ma di un principe in carica, padre del fanciullo che dovrà essere educato a succedergli nella signoria, che si rivolge pertanto all'educatore dettandogli precise regole e programmi di tale formazione. La proposta pedagogica risulta dunque filtrata attraverso un duplice ordine di considerazioni: quello che deriva dall'esperienza e quello che ha di mira il fine ultimo dell'educazione. A mia notizia, la scelta è singolare (Il *De senectute* di Cicerone, pur avendo Catone come principale interlocutore è pur sempre presentato in una cornice di dialogo). Analoga forma avrà (ma almeno un venticinquennio dopo) Il *Galateo* di monsignor Della Casa, ma una montagna di buone ragioni esclude che vi possano essere legami diretti tra i due testi.

EVA DEL SOLDATO, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma, Storia e Letteratura, 2010 («Centuria», 6), xvi, 356 pp.

IN questa accurata monografia, Eva Del Soldato ricostruisce nella loro complessità le molteplici linee tematiche sviluppate nei testi del versatile filosofo, autore di trattazioni a carattere naturalistico, esegetico, etico-filosofico e teologico. In apertura del libro si delineano nel loro contesto – anche grazie al reperimento di epistole inedite da parte dell'autrice – le vicende biografiche di Porzio, rievocando la storia dell'erronea interpretazione di Porzio come mero epigono di Pomponazzi. L'analisi del multiforme pensiero porziano, svolta attraverso le sue opere e le *reportationes* delle lezioni universitarie, illumina e distingue in esso due livelli fondamentali: l'aristotelismo e la teologia. Il Porzio aristotelico è fine esegeta dei testi dello Stagirita, estimatore della lettura del *De anima* data da Alessandro di Afrodisia e sostenitore del principio dell'«Aristotele mediatore» tra le opposte e parziali teorie dei predecessori. È autore di trattati naturalistici in cui anche eventi in apparenza miracolosi sono ricondotti all'ambito puramente fisico mediante i principi del pensiero aristotelico sulla natura; ed è autore del trattato *De mente humana*, in cui, a partire dalla definizione aristotelica di anima come *ἐντελέχεια*, aderendo all'interpretazione di Alessandro che affermava l'inscindibilità di anima e corpo, è sostenuta la tesi della mortalità dell'anima in quanto *actum corporis*. Il nesso tra anima e corpo è presente anche nei testi sul tema dell'amore; ma se in alcuni di questi l'amore è analizzato in una prospettiva medicale, in una lezione su un sonetto di Petrarca è assunta una prospettiva teologica: l'amore non è una malattia ma un peccato che necessita della fede e della grazia per essere sanato. Il Porzio teologo, sensibile alla spiritualità evangelico-valdesiana ed erasmiana, alle suggestioni religiose eterodosse presenti nell'Accademia Fiorentina così come a Napoli e a Pisa a metà '500, non cita Aristotele ma *auctoritates* scritturali (Paolo, Giovanni); è autore di un commento al *Pater Noster* – sottoposto nel libro anche ad un illuminante confronto con una ritrovata prima versione anteriore al Concilio di Trento – in cui un *incipit* «nicodemita» sul valore delle opere non nasconde la ripetuta affermazione della sufficienza della fede per la salvezza. Aristotelismo e teologia, ben distinti nella produzione porziana, si incontrano nel trattato *An homo bonus, vel malus volens fiat*, in cui Porzio interpreta la natura umana, composta di intelletto e passioni, attraverso Aristotele e i suoi concetti di *medietas* e *habitus*, innestandovi l'affermazione della necessità dell'intervento salvifico di Cristo. L'autrice mostra dunque come in Porzio l'etica sia il punto d'incontro di aristotelismo e teologia, evidenziando, mediante l'esame di opere quali il *De fato* e il *De rerum naturalium principiis*, come la teologia risulti invece incompatibile con le trattazioni incentrate sulle norme del cosmo aristotelico. Il libro è corredato di un'appendice con preziosi testi porziani inediti, tra cui due esemplari dell'importante *Quaestio de aeternitate animae*.

E. F.

DIARMAID MACCULLOCH, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Premessa di Adriano Prosperi. Traduzione di Corradino Corradi, Roma, Carocci, 2010 (ediz. orig. London, Penguin Books, 2004), 1024 pp.

Si deve riconoscere alla casa editrice Carocci, oltre al merito per l'operazione culturale, un certo coraggio per l'iniziativa editoriale di tradurre un testo imponente come quello di MacCulloch: l'importanza dello studio e la scorrevolezza della scrittura (non appesantita da fitte note) come pure l'originale scelta di argomenti che riflette alcune nuove tendenze storiografiche ha fatto sì che la pubblicazione della traduzione fosse accolta anche in Italia da interventi su alcuni quotidiani nazionali, ricoprendo uno spazio che oramai i libri di storia e in particolare quelli relativi all'età moderna non hanno più da molto tempo. Nella vivace *Premessa*, Adriano Prosperi, pur sollecitando il lettore, indicando le diverse strade battute da MacCulloch, di cui ricostruisce anche il percorso di formazione umana e culturale, coglie l'occasione per alcune doverose considerazioni storiografiche e bibliografiche (lamentando l'assenza quasi totale di riferimenti alla ricca bibliografia non di lingua inglese, carenza che fa risaltare l'impostazione esclusivamente britannica del pur prezioso quadro: p. 15). I due terzi della ricostruzione sono giustamente dedicati all'analisi delle premesse che vengono rintracciate nell'ultimo decennio del xv secolo e successivamente del xvi secolo, per poi chiudere in maniera abbastanza rapida sull'ultimo periodo storico preso in esame. Due erano le colonne su cui poggiava la vecchia Chiesa, Messa e purgatorio, da una parte e, dall'altra, il primato papale: nel momento in cui il potere pontificio si incrina con lo spostamento ad Avignone, si apre la strada a quelle contestazioni che, da Wyclif a Hus, avrebbero creato le premesse in cui i semi della Riforma germogliassero fino a spezzare l'unità della casa comune europea. Al contempo, osserva lo studioso, interpretazioni critiche da un punto di vista storico-politico e culturale andavano affinando quelle armi che avrebbero contribuito ad affossare la casa comune europea. All'analisi dei presupposti, MacCulloch fa seguire una presentazione attenta delle vicende con un taglio che privilegia in maniera quasi esclusiva il mondo anglosassone. Tuttavia, soprattutto nella terza parte, *Modelli di vita*, possono leggersi pagine di rilievo, ricche di spunti di riflessione e discussione molto attuali, come quelle dedicate alla sessualità e alla famiglia. L'obiettivo esplicito dello studioso è quello di tentare un ritorno alle origini per poter acquisire strumenti in grado di spiegare il mondo attuale, ma anche per ridiscutere dell'eredità visibile e meno della Riforma (tema questo affrontato anche dal recente volume di William Naphy, *La rivoluzione protestante*, pubblicato dall'editore Cortina).

M. V.

AGOSTINO NIFO, *La filosofia nella corte*, a cura di Ennio De Bellis, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2010, 784 pp.

IL *De re aulica*, che De Bellis traduce con il titolo *La filosofia nella corte*, fu pubblicato da Agostino Nifo a Napoli nel 1534, presso l'editore Giovanni Antonio di Caneto, e, appena ventisei anni dopo, nel 1560, fu volgarizzato da Francesco Baldelli e stampato presso l'editore Antonio Belloni con il titolo *Il Cortigiano del Sessa*. De Bellis riproduce in appendice (pp. 449-701) la versione cinquecentesca e fornisce, nel contempo, con testo latino a fronte, una più moderna, più aderente e fedele versione italiana (pp. 140-435), corredata da un essenziale apparato filologico e da un altrettanto essenziale apparato esegetico (pp. 439-447), cui fa seguito una corposa bibliografia primaria e secondaria che chiude il volume (pp. 705-763). La ponderosa *Monografia introduttiva*, che occupa le prime 132 pagine e si snoda in cinque paragrafi, dove l'aristotelismo nifiano è analizzato in dettaglio attraverso tutta la produzione del Suessano a partire dalle *Destructiones destructionum* del 1497 fino alla *Topica inventio* del 1535, rappresenta indiscutibilmente il punto d'approdo degli studi dedicati dal curatore alla filosofia del Nifo. I paragrafi più pregnanti sono focalizzati sul raffronto tra il *De re aulica* e il più celebre, e per molti versi meglio riuscito, *Cortigiano* di Baldassarre Castiglione, dato alle stampe qualche anno prima, nel 1528. De Bellis riconosce la dipendenza del primo dal secondo; d'altro canto, già un decennio prima, nel 1523, Nifo, pur lasciandosi sfuggire il principio innovativo dell'autonomia della politica dall'etica, aveva disinvoltamente utilizzato il *Principe* machiavelliano nel *De regnandi peritia*; con il *De re aulica* egli compie la medesima operazione a danno del Castiglione, del quale riproduce le tematiche principali in merito alle doti di *urbanitas* e di *affabilitas* che debbono caratterizzare il comportamento cortigiano tanto del *vir aulicus* quanto della *mulier aulica*. Molto opportunamente De Bellis segnala con convinzione le differenze tra i due testi: sul piano formale, egli osserva, il Nifo «ricorre allo schema del trattato» e scrive nel latino accademico (p. 98) a differenza del Castiglione che, schieratosi sulla questione della lingua a favore dell'uso del volgare, elabora il proprio testo in italiano e «utilizza il modello letterario [...] del dialogo» (p. 100). Ma in ultima analisi le differenze formali tra le due opere sono, per De Bellis, il riflesso della diversa personalità dei due autori: Nifo è un filosofo di professione che ha dimestichezza più con le aule universitarie che con il palazzo; Castiglione è il letterato-cortigiano che conosce dall'interno e per diretta esperienza tutti i chiaroscuri della vita di corte. Per entrambi la piacevolezza della conversazione cortigiana ha come punto di riferimento l'eleganza formale, e a tratti anche l'irriverenza e la satira, delle *Facetiae* di Poggio Bracciolini; ma se il *Cortigiano* ha un impianto di prevalente ispirazione platonica, in cui la pratica della dissimulazione si sposa a tratti con la guicciardiniana discrezione, il *De re aulica* ne ha uno di matrice aristotelica in cui il tema della *mesotes* perde i connotati della misura etica per scadere a strumento di equilibrio del comportamento aulico. In ogni caso il testo nifiano non ha la freschezza e la raffinatezza letteraria del modello da cui attinge; si spiega perciò perché esso ha avuto una fortuna ed una circolazione di gran

lunga inferiore a quella del *Cortegiano*, che, almeno sotto il profilo storico, resta, con il *Ragionamento delle Corti* (1538) di Pietro Aretino, un documento di rilevante interesse per la conoscenza e lo studio della vita di palazzo nel Rinascimento italiano. Ma al di là di tale riconoscimento non si può andare, perché l'ideale di vita cortigiana, da essi veicolato, è comunque estraneo alla nostra sensibilità contemporanea; e forse un titolo di merito potrebbe essere assegnato proprio all'Aretino per la sua pungente ironia contro il potere e per le sue violente invettive contro gli insidiosi intrighi delle corti.

F. P. R.

★

ORESTE TRABUCCO, *«L'opere stupende dell'arti più ingegnose». La recezione degli Πνευματικά di Erone Alessandrino nella cultura italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2010 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Quaderni di «Rinascimento»), VI, 184 pp.

IL volume ripercorre la fortuna in Italia tra Cinque e Seicento dell'opera di Erone Alessandrino e in particolare dei suoi Πνευματικά nell'intento di sottrarre l'indagine degli scritti di Erone a ricostruzioni parziali, come quella avanzata circa sessant'anni fa dalla Boas Hall che riconduceva l'opera eroniana a «una fonte della peculiare versione atomistica espressa da Galileo nei *Discorsi e dimostrazioni sopra le due nuove scienze*» (p. 2). Nel suo lavoro Trabucco intende svolgere un'indagine a tutto tondo della presenza degli Πνευματικά nell'Italia del tardo Rinascimento, tentando di chiarire «le ragioni che fanno di Urbino il centro di irradiazione della fortuna cinquecentesca di Erone» e, analogamente, di collocare «la diffusione dell'opera pneumatica eroniana a Napoli – la Napoli di Della Porta e di Colonna» (pp. 2-4). Inoltre la circolazione urbinata di un testo dalle accentuazioni fortemente pratiche come gli Πνευματικά viene anche a inficiare la classica ipotesi avanzata da S. Drake negli anni sessanta del secolo scorso – ipotesi peraltro criticata da un attento studioso del Rinascimento quale Charles B. Schmitt – di una meccanica italiana cinquecentesca divisa in due linee: «l'una di area settentrionale, squisitamente orientata verso la prassi ed esemplificata da matematici come Tartaglia, Cardano, Benedetti; l'altra animata da interessi eminentemente teorici ed avente come centro Urbino, con Commandino, Guidobaldo del Monte, Bernardino Baldi» (p. 3). Dei quattro capitoli che compongono il volume sono il secondo («Erone a Urbino») e il quarto («Erone a Napoli») quelli che meglio documentano e testimoniano la peculiare penetrazione dell'opera dell'autore alessandrino nella cultura scientifica italiana. Così in pagine sapientemente costruite che partono dalla traduzione latina ad opera di Federico Commandino dello scritto eroniano (*Spiritualium liber*, Urbini, 1575) si ripercorre l'ambiente scientifico e culturale urbinato. In questo quadro si analizza anche un testo rilevante quale il discorso sulla meccanica del Baldi premesso alla sua traduzione degli *Αυτόματα* di Erone – *Discorso di chi traduce* – che viene avvicinato a quella cultura di corte analizzata da Baldassar Castiglione nel suo *Cortigiano*, non a caso ambientato in

quella stessa Urbino diventata ora «uno dei centri più attivi della scienza italiana cinquecentesca grazie all'opera di Commandino e dei suoi allievi» (p. 76). Anche la Napoli di Giovan Battista Della Porta segna una rinnovata fortuna dello scritto eroniano, testimoniata dal libro xix della *Magia Naturalis* che sulla scia dell'opera dello scienziato alessandrino tratta «de pneumaticis experimentis» e affronta la costruzione di apparecchi acquatici (organi pneumatici, orologi ad acqua, fontane). Ma la Napoli di inizio Seicento è anche quella del commento di Fabio Colonna agli *Πνευματικά* (attualmente conservato nella Biblioteca Marciana di Venezia, ms. 5448); una città dove forte è anche l'inclinazione per gli studi di meccanica che coinvolge autori quali Della Porta, Colonna, Stigliola e, a distanza, lo stesso Galilei. In tal modo la fortuna secentesca di Erone a Napoli «contribuisce a delineare i peculiari e multiformi caratteri della colonia lincea partenopea, stante il convenire d'attenzione ai *Πνευματικά* tanto da Della Porta quanto da Colonna, per altri rispetti così tra loro diversi» (p. 175) e permette insieme di ripercorrere un dibattito scientifico e filosofico eclettico e variamente stratificato.

L. B.

★

STEFANIA TUTINO, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 416 pp.

DOPO gli studi sui cattolici inglesi (*Law and Conscience. Catholicism in Early Modern England, 1570-1625*, 2007 e *Thomas White and the Blackloists. Between Politics and Theology during the English Civil War*, 2008), Stefania Tutino continua a occuparsi dell'intreccio tra politica e religione, lasciando la storia inglese e scegliendo di occuparsi di Roberto Bellarmino. Lo scopo, come dichiara nell'Introduzione, è quello di rivedere alcune interpretazioni storiografiche alla luce dei nuovi contributi tra i quali spicca quello di Franco Motta, per mostrare l'importanza del gesuita quale teorico del potere e non soltanto teologo. Per uscire dalle tante guerre di religione, Bellarmino propone l'unione in un unico impero, quello delle coscienze, «outside of and beyond the boundaries of the political condition and within which the temporal kings and queens are still the supreme authorities» (p. 29). In questa cornice, si deve collocare l'elaborazione bellarminiana di una nuova teoria del potere pontificio, quella della *potestas indirecta* che sembrava contrapporsi a quella della *plenitudo potestatis*. Molto interessante risulta il percorso di elaborazione e messa a punto della teoria bellarminiana che riflette le urgenze presentate dalla politica e le implicite conseguenze ben intuite da Sisto v: così si presentano la questione apertasi in seguito alle obiezioni ricevute alle *Controversie*, discusse dalla Congregazione dell'Indice e le differenze tra la versione orale e quella scritta di queste. Dall'analisi della studiosa, condotta su fonti manoscritte e a stampa, risultano decisive nello sviluppo teorico i casi dell'Interdetto e del giuramento di fedeltà di Giacomo I, cui Bellarmino, sollecitato anche dal dibattito europeo aperto dalle sue dottrine, sente di dover dare una risposta propositiva e non solo controversistica. Interessa la questione del *De officio primario Summi Pontificis*, con

cui il gesuita, indignato da alcuni gravi abusi, richiama il papa alle sue responsabilità nella scelta dei vescovi. L'ultimo capitolo è dedicato all'esame della fortuna della teoria di Bellarmino, dove Tutino si occupa di Carl Schmitt e soprattutto di Antonio Gramsci: qui il percorso critico, benché suggestivo, talvolta sembra meno convincente. In questo volume, la studiosa, italiana di formazione, ma ormai impegnata accademicamente negli Stati Uniti, sembra mettere a frutto le due tradizioni storiografiche (quella di origine e quella attuale), trovando un giusto equilibrio tra ricostruzione e interpretazione.

M. V.

★

BRUNORO ZAMPESCHI, *L'innamorato*, a cura di Armando Maggi, Chiara Montanari, Michael Subialka, Sarah Christopher-Faggioli, Ravenna, Longo, 2010, 254 pp.

ARMANDO MAGGI e tre dottorandi della University of Chicago offrono la prima moderna edizione de *L'innamorato* del cavaliere Brunoro Zampeschi, pubblicato nel 1565. L'originalità di questo volume è notevole, dato che *L'innamorato* è l'unico trattato del secondo Cinquecento che tenti di riscrivere in modo esplicito *Il libro del cortigiano*. Dopo circa quattro decenni dalla prima edizione del capolavoro di Castiglione, il trattato di Zampeschi (1540-1578), signor di Forlimpopoli, volutamente echeggia sia la struttura, sia il tono ironico, sia le tematiche del *Cortigiano*, nel tentativo di sfidare e superare il testo referenziale, mettendone in risalto i suoi aspetti ideali ed astratti, e quindi distanti dalla brutale realtà cavalleresca che lo Zampeschi conosceva di prima mano, avendo combattuto in numerose guerre, anche contro gli infedeli. La novità principale che questa edizione ci offre è la consapevolezza dei profondi mutamenti culturali avvenuti tra il 1528 e il 1565. Quando Zampeschi riscrive *Il cortigiano*, l'era rinascimentale è in realtà già conclusa. Maggi e i suoi collaboratori mettono bene in risalto nelle ricche note la rete di prestiti filosofici e letterari che sostiene il tessuto dell'opera dello Zampeschi. Come Maggi spiega nell'introduzione, *L'innamorato* è anche un centone di citazioni (caratteristica questa di molta trattatistica del secondo Cinquecento) che Zampeschi usa abilmente per attaccare o 'perfezionare' le affermazioni presenti nel *Cortigiano*. L'*Etica nicomachea*, la *Repubblica*, le *Leggi* sono solo alcuni delle fonti, insieme al *De officiis* di Cicerone e ai *Moralia* di Plutarco, ma anche il *Trattato dell'honore* del Possevino, da cui Zampeschi prende in prestito le dotte discussioni dei suoi due amici, mentre egli, secondo la finzione del testo, è in missione a Crema per tre giorni. I due amici si chiudono nella torre del dominio dello Zampeschi, ma sono spiati da un servitore del loro ospite a cui sarà riferito quello che è stato discusso durante la sua assenza. Temi quali l'amicizia, la cavalleria, il modo di conversare e di vestirsi sono trattati dallo Zampeschi con cinismo e mancanza di falsi ideali, in netto contrasto con la visione di Castiglione. Il punto più interessante del testo, e messo bene in risalto dalle numerose note, è la discussione sull'amore neoplatonico. Zampeschi conosce il *De amore*, ma fa dire a uno dei due

interlocutori che l'amore ficiniano e ripreso da Castiglione è soltanto un'astrazione, perché il vero fine dell'amore è sessuale. Paradossalmente, la conclusione del testo riscrive l'ispirato discorso di Pietro Bembo alla fine del *Cortigiano* alla luce della sensibilità controriformistica. L'amore esaltato al termine de *L'innamorato* è l'amore per il Dio cristiano, anche se Zampeschi prende in prestito le sue pie affermazioni conclusive dai *Ricordi* di Saba da Castiglione. *L'innamorato* rimane dunque un affascinante tassello della fine del Rinascimento che merita di essere rivalutato.

T. P.

★

MARCO CAVARZERE, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Roma, Storia e Letteratura, 2011 («Tribunali della Fede». Serie diretta da Adriano Prosperi, n. 92), xx, 264 pp.

NEGLI ultimi anni è crescente l'interesse nei confronti del funzionamento interno della censura romana, un'indagine che ne esplora le quinte, partendo dall'analisi non di procedure, ma della figura stessa del censore, quali attore della loro applicazione. Un microcosmo complesso e differenziato, nel quale biografie individuali si intrecciano da una parte con i poteri ecclesiastici e politici, dall'altra con il mondo intellettuale e gli autori che della censura furono vittima. In questa linea di ricerca bene si inserisce il volume di Marco Cavarzere, che tale microcosmo ricostruisce nell'arco del 'lungo Seicento', sulla base sia di fonti documentarie – si veda il conclusivo e nutrito *Indice dei manoscritti* – sia della letteratura esistente sul tema, della quale è fornita efficace sintesi.

Come evidenziato fin dal titolo, l'autore individua i tratti fondamentali di tale microcosmo nella *mediazione* e nella *repressione*, arrivando a dimostrarne la coesistenza in delicati e spesso ardui equilibri. Dopo una preliminare illustrazione dell'organizzazione degli organismi censori (pp. 3-80), il volume analizza queste due opposte spinte, attraverso «piccole vicende di singoli autori e censori» (p. 80). Vicende che si snodano sullo sfondo della *République des Lettres*, alla quale appartengono non solo gli autori censurati, ma spesso anche numerosi consultori. Due gruppi legati quindi non solo da una comune appartenenza sovranazionale, ma anche dalla «perfetta conoscenza delle regole del gioco censorio» (p. 124), delle quali non per questo viene meno l'efficacia. Tali legami, infatti, pur sembrando aprire «una breccia nel rigore professato della censura», finiscono «per facilitare lo stesso funzionamento dell'apparato censorio, che aveva così nuovi e diretti canali di contatto con il mondo della cultura» (p. 134), come è evidente nel ruolo che a Roma ebbero personaggi quali Lucas Holstenius e Leone Allacci.

Ne emerge un quadro dalle molte sfaccettature, e i margini in cui la spinta di mediazione può operare sono immediato riflesso dei rapporti personali intessuti dai singoli censori, del diffuso sistema di *patronage*, nonché della rete di diverse 'fedeltà' – non ultime quelle verso élite di appartenenza o città natali – che si cerca di non infrangere. Cavarzere delinea la figura di un censore dalla 'identità multipla',

in itinerari biografici poco lineari e in cui non mancano 'relazioni pericolose', come nei casi, esemplarmente scelti, di Lodovico Sergardi e Francesco Bianchini (pp. 135-171). L'ultima parte del volume indaga l'atteggiamento della società del tempo nei confronti della censura, attraverso suppliche, trattative non ufficiali, autocensure e espurgazioni (pp. 177-222), per poi arrivare – al volgere del secolo – alla conclusione di un percorso certo tortuoso, ma in cui la macchina censoria era riuscita a coniugare mediazione e repressione, e quindi addolcire e imporre la norma. Meccanismi collaudati che verranno meno nel Settecento, quando la Chiesa sarà costretta a un inedito confronto nello 'spazio pubblico', perdendo il controllo delle regole del gioco (pp. 223-245).

M. P.

★

STEFANO DALL'AGLIO, *L'assassino del duca: esilio e morte di Lorenzino de' Medici*, Firenze, Olschki, 2011, 422 pp.

CON una pregevole ricerca Stefano Dall'Aglio ricostruisce il profilo storico di Lorenzino de' Medici, autore del tirannicidio del cugino e primo duca di Firenze Alessandro nella notte tra il 5 ed il 6 gennaio 1537. Sulla base di una ricchissima documentazione d'archivio, comprensiva di ben 17 lettere autografe di Lorenzino, precedentemente ignote, lo studioso mostra l'inattendibilità e le semplificazioni dell'immagine del tirannicida quale personalità irrisolta, fuggiasco solitario ossessionato dal senso di colpa, veicolata dalla storiografia medicea, e non scalfita neanche dalle successive ricerche di storici romantici e positivisti. In particolare, l'A. mette in rilievo il delicato ruolo di collegamento politico-diplomatico tra la corte francese ed il fuoriuscitismo fiorentino, svolto da Lorenzino negli anni dell'esilio in terra francese (1537-1544), ruolo negato o sottovalutato dalla precedente storiografia che ha interpretato questa fase come una stagione incolore e monolitica della vita del «Bruto toscano», preoccupato soltanto di nascondersi. Lorenzino invece, oltre ad affacciarsi a Nizza nei giorni delle trattative tra Carlo v e Francesco I nel 1538, effettua una serie di missioni politiche nella penisola italiana: come quella del 1541 quando si reca a Venezia nella prospettiva di un incarico presso il sultano. A seguito dell'uccisione di Antoine Rincon, oratore francese alla corte di Solimano il Magnifico, gli Strozzi infatti caldeggiavano presso Francesco I la candidatura di Lorenzino in sostituzione del defunto ambasciatore. Inoltre, durante il 1542, insieme a Piero Strozzi, il «Bruto toscano» è ancora a Venezia, e poi di nuovo in Francia, in concomitanza con la riapertura del conflitto franco-asburgico. La pace di Crépy del 1544 esaurisce le ragioni della presenza in terra francese di Lorenzino, portandolo a Venezia, ideale rifugio per i dissidenti e fondamentale centro di raccolta del fuoriuscitismo fiorentino. Il «Bruto toscano» comunque non viene meno al suo impegno per la causa repubblicana come certifica in modo emblematico sia l'amicizia intrattenuta con il nunzio pontificio a Venezia Giovanni Della Casa, sia il soggiorno a Roma tra la fine del 1545 e l'inizio del 1546, dove probabilmente incontra papa Paolo III, acerrimo nemico di Cosimo.

Fatale il cambiamento della congiuntura internazionale, con la vittoria di Carlo v a Mühlberg nel 1547, che prepara le condizioni per l'agguato del 26 febbraio 1548 in cui Lorenzino viene ucciso. Diversamente dalle conclusioni della precedente storiografia, l'analisi dei dispacci del mondo di spie ed osservatori medicei ed asburgici che gravitano attorno al contesto veneto ed italiano, induce Dall'Aglia a individuare in Carlo v, e non in Cosimo, il vero mandante dell'eliminazione del tirannicida. La trappola, attivata dall'invio a Venezia di due sicari volterrani, scelti dal governatore di Milano Ferrante Gonzaga nel settembre 1547, scatta definitivamente per ordine esplicito dell'imperatore, comunicato a Juan Hurtado de Mendoza, oratore asburgico nella città lagunare, nel dispaccio inviato il 21 ottobre 1547 da Augusta. L'uccisione di Lorenzino si iscrive perciò nella politica di rafforzamento asburgico nella penisola, avviata nel luglio 1547, ed attuata, mediante una serie di omicidi politici, proprio da Ferrante Gonzaga, per conto di Carlo v. In seguito, la convergenza tra la volontà dell'imperatore di dissimulare il proprio coinvolgimento nell'accaduta, e l'opportunità per Cosimo di incassare un successo di immagine ed occultare la precedente passività verso le numerose trame asburgiche orchestrate per eliminare Lorenzino, consegna ai posteri l'idea che fosse stato il duca fiorentino il responsabile dell'uccisione del «Bruto toscano».

F. V.

★

Montaigne contemporaneo, a cura di N. Panichi, R. Ragghianti, A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale (Seminari e Convegni, 24), 2011, 282 pp.

POCHI titoli di convegni sono stati tanto felicemente ambigui come quello dell'incontro tenutosi a Pisa il 30 marzo e il 1 aprile 2009, di cui ora sono disponibili gli Atti. *Montaigne contemporaneo* infatti implica la domanda: contemporaneo di chi? Nostro, grazie alla perpetua attualità del suo messaggio e alla persistente eredità intellettuale che ha lasciato, o piuttosto di coloro che vissero la sua epoca, a cavallo tra Cinque e Seicento, tanto convulsa quanto decisiva per l'identità europea? Gli organizzatori del convegno, Nicola Panichi, Renzo Ragghianti e Alessandro Savorelli, hanno a ragione deciso di giocare su entrambi i livelli, indagando così Montaigne nel suo tempo, coi suoi interlocutori, i suoi primi lettori e le sue fonti certe e probabili (Grouchy, Dupleix, Lipsio, Descartes e Florio, e pure Petrarca, Erasmo, Alberti, Pomponazzi, Polidoro Virgilio), ma anche in alcuni suoi significativi dialoghi a distanza con autori quali Nietzsche, Cousin, Brunschvicg, D'Ancona, Dilthey e Foucault. Dall'importanza e dalla quantità dei nomi citati si capisce bene la ricchezza del volume, che non manca di interventi nei quali Montaigne viene talora interrogato sui tempi più tipici del suo filosofare – la conoscenza di sé, l'esperienza – ma pure messo a reagire davanti ai grandi eventi storici del suo tempo – le guerre di religione francesi, su tutti – individuandone le tracce e le ricadute tra le pagine degli *Essais*. E diverse e quanto mai feconde sono anche le prospettive dalle quali Montaigne viene analizzato dagli autori dei quindici saggi: sedici, se si considera anche la breve quanto stimolante premessa di Adriano Pro-

speri, che si richiama ad un interessantissimo filone di studi recentemente sollecitato dalle scoperte archivistiche di Peter Godman, già magnificamente analizzate altrove da Nicola Panichi e Tullio Gregory, sulle censure che la prima edizione degli *Essais* subì nel corso del viaggio italiano del suo autore, e nella quale viene proposto un affascinante ed evocativo accostamento tra Montaigne e Castellione. I contributi che seguono alternano impianti storiografici con altri maggiormente teoretici, ma il risultato non è affatto dissonante, tanto che i due aspetti finiscono spesso per saldarsi e implicarsi a vicenda, e la diversità di approcci degli autori contribuisce in modo originale e critico a rendere conto delle tante sfaccettature del pensatore bordolese. Esemplare in questo senso il saggio di Panichi su Montaigne lettore di Polidoro Virgili, che prende le mosse da un curioso e recente ritrovamento bibliofilo, e giunge a toccare nuclei teoretici decisivi degli *Essais*, nientemeno che il ribaltamento del motivo ermetico-pichiano dell'uomo *magnum miraculum*. Il volume rappresenta pertanto un contributo importante per gli studi su Montaigne, non solo grazie alla presenza di interventi di massimi specialisti dell'argomento (oltre a Panichi e Ragghianti, Margolin, Tournon, Balsamo, Gontier, Desan, Nakam, Brahami, Dagron), ma anche di studiosi più giovani o di esperti del diciannovesimo secolo (Guerrier, Sgattoni, Pirillo, Savorelli, Orsucci) e la sfida che il convegno aveva accettato, quella di affrontare il moltiplicarsi a livello internazionale di risorse, libri, fonti e documenti sul consigliere di Bordeaux, può dirsi ampiamente vinta.

E. D. S.

★

SANDRA PLASTINA, *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2011, 154 pp.

RACCONTANDO la vita e analizzando il pensiero di alcune tra le donne presenti sulla scena filosofica dal Rinascimento all'Illuminismo, Sandra Plastina, oltre a rintracciare le prime «formulazioni di molte delle posizioni ritenute in seguito fondamentali dal femminismo del xx secolo» (p. 9), riporta alla luce nomi, storie, testi dimenticati, operazione di scavo e di riemersione che non può mai essere neutra. Alla base di questo libro c'è dunque la volontà esplicita di colmare almeno in parte il silenzio dei testi e dei manuali di filosofia sulle figure femminili, un silenzio tale da giustificare la definizione, ironica ma non troppo, della studiosa statunitense Eileen O'Neill di «problem of disappearing ink», quasi che la storia filosofica delle donne, nella modernità e non solo, sia stata scritta con quell'inchiostro che sparisce dopo qualche istante, così da non lasciare alcuna traccia. Sulla base di un lavoro di attenta ricostruzione storica e di fedele commento, l'A. vuole usare allora un inchiostro indelebile per evidenziare alcuni dei passaggi più significativi del rapporto tra le donne e la filosofia moderna, così come alcune delle figure femminili più interessanti che in questo stesso periodo dedicarono letteralmente la loro vita, spesso in condizioni di oggettivo disagio, alla pratica e alla scrittura filosofica. I temi affrontati vanno «dalla umanistica *querelle des fem-*

mes alla questione dell'educazione, dall'affermazione del principio di uguaglianza alla rivendicazione dei diritti, fino alla proposta di una nuova soggettività umana» (p. 20). Per citare solo alcune delle figure trattate: Modesta dal Pozzo, che con lo pseudonimo di Moderata Fonte scrisse intorno al 1592 il dialogo *Il merito delle donne*, merito che non è tra le virtù femminili decantate dalla tradizione, ma riguarda capacità e saperi appartenenti alla sfera universale della filosofia e della scienza; la veneziana Lucrezia Marinella, che si occupò della *Nobiltà et eccellenza delle donne* (1600) a partire dall'esame delle basi ideologiche del patriarcato; Marie de Gournay, curatrice degli *Essais* di Montaigne ma anche autonoma e consapevole pensatrice (*Egalité des hommes et des femmes*, 1622); fino agli scritti di Gabrielle Suchon, autrice nascosta del *Traité de la morale et de la politique*, pubblicato nel 1663 con uno pseudonimo maschile, che nel 1700 compose il trattato *Du célibat volontaire*. Se non pare possibile restituire un elenco completo della schiera di figure filosofiche che popolano questo libro, tra i tanti nomi e i tanti testi oggetto di approfondimento si può proporre come filo rosso per il lettore il tema – purtroppo ancora scottante in alcune parti del mondo nella nostra attualità – dell'istruzione femminile e dell'accesso della donna al sapere, che si rivela in effetti come un aspetto cruciale nel lavoro di tutte le filosofe dimenticate e meritevoli di nuova attenzione che Sandra Plastina fa riemergere dall'ombra.

D. A.

★

The Elizabethan World, ed. by Susan Doran and Norman Jones, London-New York, Routledge, 2011, 736 pp.

NELLA bella collana di Routledge, «Routledge worlds», che annovera già altri sedici volumi dal primo sul mondo greco, curato da Anton Powell (1997) a quello di Andrew Pettegree, *The Reformation World* (2001), e ne annuncia altri quattro entro la fine del 2011, esce ora questo volume curato da Susan Doran e da Norman Jones con trentotto saggi sul mondo elisabettiano. Come spiegano i curatori, la scelta di un argomento del genere potrebbe destare non poche perplessità, ma la motivazione addotta del *mythic status* di quell'epoca, considerata come un'età dell'oro, risulta convincente; inoltre è incontrovertibile il fatto che, con il regno di Elisabetta, si entri in una stagione nuova della storia europea e mondiale grazie alla fondazione dell'impero britannico. Lo scopo di indagare aspetti della visione del mondo del periodo elisabettiano, di considerare l'interazione con il resto del mondo e di sottoporre a verifica alcuni stereotipi mitici dell'epoca sembra in buona sostanza raggiunto. I saggi qui raccolti sono divisi in sei parti (*Governance and Politics, Religion, Society, Economy, Culture, The Outside World*) e sono affidati a studiosi validi. Molti richiamano l'attenzione su quegli aspetti nuovi che la successione di Elisabetta portò al centro del dibattito politico, sociale e culturale: tra questi il problema successorio e le conseguenze cui si andava incontro avendo consentito l'ascesa al trono di una donna, come pure il crescente ruolo inglese nel conflitto tra Spagna e Impero ottomano. Viene così raccolta la sfida di rivisitare

un periodo così importante per la storia alla luce delle nuove sollecitazioni della storiografia mondiale sia per temi che per metodi: un esempio in questo senso è dato sia dall'attenzione rivolta all'esercizio del potere e del governo piuttosto che alle forme e alle strutture politiche o all'evoluzione confessionale inglese, il tutto lasciando spazio anche a interpretazioni discordi. Molto interessante il saggio di Cyndia Susan Clegg, cui si devono molti contributi sulla censura nel mondo inglese, che affronta la questione della propaganda come strumento del governo di Elisabetta. I saggi sul mondo culturale non si limitano alla necessaria (e incessante) analisi di e su Shakespeare, ma trattano anche di musica, poesia, arte, delineando un quadro accurato. In un volume molto ricco e sensibile a temi innovativi, manca però il nome di Giordano Bruno che con il mondo elisabettiano pure qualcosa ebbe a che spartire.

M. V.

★

Le schede sono state redatte da Daniela Angelucci, Lorenzo Bianchi, Eva Del Soldato, Elisa Fantechi, Giacomo Moro, Margherita Palumbo, Tiziana Provvidera, Francesco Paolo Raimondi, Hélène Soldini, Michaela Valente, Francesco Vitali.

L'ALLEGORIA DAL RINASCIMENTO AL SIMBOLISMO

CONVEGNO INTERNAZIONALE
ROMA 20-21 MAGGIO 2011

IL convegno internazionale su *L'allegoria dal Rinascimento al Simbolismo*, organizzato da Giorgetto Giorgi (Università di Pavia) e Letizia Norci Cagiano (Università di Roma Tre), in collaborazione con la Société d'Histoire littéraire de la France e l'Académie de France à Rome, può essere paragonato a un banchetto composto dall'antipasto, un piatto principale e un dessert. L'antipasto, con disegni, dipinti ed arazzi di Nicolas Poussin sui temi di Mosè, è stato servito nelle sale al pianterreno della Villa Medici, e illustrato da un *maître de maison* e da un *hôte d'honneur* eccezionali nelle persone del direttore dell'Accademia di Francia, Eric de Chassey, e da Marc Fumaroli, professore onorario al Collège de France e membro illustre de l'Académie de France. Il piatto principale del banchetto – il convegno internazionale – era distribuito su due giorni. Le sessioni del primo si sono tenute nella sede della Fondazione Primoli, il cui presidente, Massimo Colesanti, ha aperto i lavori. Gli interventi del secondo giorno hanno avuto luogo presso l'Accademia di Francia, nella sontuosa cornice di Villa Medici a Trinità dei Monti.

La prima relatrice, Colette Nativel, ha constatato come la definizione del termine di allegoria non sia mutata dall'antichità: *aliud dicens, alius intelligens* («dice una cosa, ma ne fa capire un'altra»). Ciò che varia, a seconda delle epoche, è la messa in opera di questa figura retorica, che si presta ad una certa complessità semantica nel lessico critico: talvolta la si può confondere con la personificazione, nonostante questa abbia un solo senso, perché rappresenta, da un punto di vista visivo, un'astrazione. Basandosi sulle allegorie prese in prestito dall'arte fiamminga e olandese moderna, Nativel ha mostrato le diverse strategie cui fanno ricorso i pittori «pour faire voir les différents sens». Il secondo relatore, Olivier Millet, ha mostrato come l'«invenzione» dei geroglifici nel periodo umanistico abbia luogo in un contesto religioso-culturale che conosce profonde mutazioni nella concezione e nell'uso dell'allegoria, valutando l'apporto e gli effetti letterari della presenza dei geroglifici nei due generi letterari del romanzo d'iniziazione e degli emblemi.

Mireille Huchon ha affrontato il tema dell'allegoria nell'opera romanzesca di François Rabelais. Il paradosso della «substantifique moelle», nel prologo del *Gargantua* e le varianti della fine del romanzo su l'«énigme en prophétie», rivelano l'importanza, nella pratica letteraria del XVI secolo, delle riformulazioni delle procedure tradizionali della lettura allegorica, a partire dalle teorie di Erasmo e di

Filippo Melantone. Rabelais cripta le sue «mythologies pantagrueliques» a partire dal *De doctrina cristiana* di sant'Agostino e dal *Commento al sogno di Scipione* di Macrobio. Il raffronto tra alcuni passi, in cui Rabelais si sofferma in modo esplicito sull'allegoria, mostra la complessità della sua riflessione sui sensi «altri», nonché la sua evidente preoccupazione d'iniziazione del lettore all'interpretazione. La pratica rabelesiana dell'allegoria affonda le sue radici nella steganografia, «art de représenter naïvement ce qui est d'aisée conception, et qui toutefois sous les traits épais de son apparence cache des sujets tout autres, que ce qui semble proposé» (secondo una definizione del xvi secolo), concezione tipica della pittura, come pure del testo scritto. Huchon ha illustrato la teoria con alcuni episodi particolarmente significativi, come le «saccage du clos» dell'abbazia de Seuillé in rapporto con l'attualità romana contemporanea.

Dal xvi secolo, il campo di ricerca dei conferenzieri si è spostato al xvii secolo. Denis Delphine si è soffermata sulla presenza, o l'assenza, della vena allegorica nell'*Astrée* di Honoré d'Urfé, che può essere considerata una «pastorale allégorique», come viene definita nel 1733, individuando, tra una possibile «application» della finzione narrativa e alcune tracce sensibili della «fable» allegorica, una terza via che conferisce alle storie dei pastori una vocazione «modélisatrice» che non rinuncia alle tematiche tipiche del piacere, né «au déchiffrement», talvolta deludente, talvolta plurale, dei segni ambigui. Volgendo lo sguardo ai personaggi più svariati di La Fontaine, che vanno dalla cicala a Giove, Patrick Dandrey si è interrogato sulla presenza di astrazioni personificate in questa commedia dai cento atti, come la Fortuna o la Discordia, che definiscono l'allegoria in senso stretto, esaminando anche le allegorie presenti nei personaggi, nei luoghi e nei racconti, prima di porre la funzione centrale dell'«allégorèse» in una letteratura didascalica («Mi servo degli animali per istruire gli uomini») e che si pone, fin dalla prefazione delle *Favole*, sotto il segno della parabola.

Giorgetto Giorgi ha trattato dell'allegoria galante nei romanzi e nelle novelle di Madame de Lafayette, proponendosi un duplice scopo: da un lato, esaminare le numerose tracce che la «carte de Tendre» ha lasciato nei romanzi e nelle novelle di Madame de Lafayette; dall'altro, mettere in luce il progressivo arretramento che subisce l'allegoria galante da Mademoiselle de Scudéry a Madame de Lafayette. Se in *Clélie, histoire romaine*, la «carte de Tendre», pur avendo una grande importanza, si situa in secondo piano rispetto al racconto, perché non è che un riassunto delle opinioni di alcuni personaggi intorno alla nascita del sentimento d'amore, nei romanzi e nelle novelle di Madame de Lafayette, la «carte» si lascia leggere solo in filigrana, vale a dire è lo strumento di un'intertestualità di tipo meramente allusivo. La dimensione allegorica, figurata, viene così quasi interamente assorbita dalla dimensione letterale. Giorgi ha sottolineato come Madame de Lafayette si sia avvalsa della «carte» per stravolgerne il senso: l'amore basato sulla stima e la riconoscenza, giudicato positivamente dai 'preziosi', si configura infatti come pura utopia agli occhi di Madame de Lafayette, che ha fatto sue le tesi dei giansenisti sull'irreparabile corruzione della natura umana. Benedetta Papasogli ha discusso il pro e il contro delle ambivalenze nell'opera di Fénelon che sfiorano la contraddizione fra la teoria e la pratica letteraria, non appena vi si cerca la

traccia dell'allegoria, l'arte di «parlare altrimenti», che i lessicografi del tempo, fra cui Furetière, definivano come una «metafora in movimento», e che lo stesso Fénelon associa al «mistero». La studiosa ha evidenziato, nella scrittura allegorica di Fénelon, lo strano e fuorviante rapporto che si crea tra due figure vicine, ma distinte nettamente, dell'allegoria e dell'allusione.

Nella terza sessione, passando al «Siècle des Lumières», Sylvain Menant si è soffermato sul rapporto di Voltaire con l'allegoria, mentre Michel Delon ha affrontato il tema della crisi dell'allegoria nel corso del XVIII secolo. Con Pierre-Louis Rey siamo passati al XIX secolo e più precisamente a Stendhal, a sua volta tentato dall'allegoria. Con l'intervento di Patrick Labarthe, che ha affrontato il problema della revisione dell'allegoria in Baudelaire, si è chiuso il ciclo del mattino. La quarta e ultima sessione è iniziata con un intervento di Liana Nissim su *Paysages symbolistes, allégorie de l'âme*, mentre Marco Modenesi ha valutato l'allegoria nei romanzi e nei racconti *fin-de-siècle*; Stefano Genetti ha infine proposto una carrellata sulla danza da Gautier a Valéry.

Infine il *dessert*, servito da Marc Fumaroli: la conferenza su *Le «Roland furieux» et le goût rocaille*. L'intento dello studioso è stato di mostrare il successo dell'epopea di Ariosto sotto il regno di Luigi XV, e la parentela tra la poetica dell'Ariosto e quella nota sotto il nome di «rocaille». L'apice di questa *réception* coincide con l'impresa solitaria e rimasta incompiuta di Fragonard, il quale illustrò con molti disegni l'*Orlando Furioso*. Fragonard si tenne in disparte dalla moda antichizzante di cui la Rivoluzione, il Direttorio e l'Impero si fecero artefici. I suoi straordinari disegni per l'*Orlando Furioso*, contemporanei al trionfo del neo-classicismo negli anni 1774-1789, sono un atto di fedeltà al mondo «rocaille» snobbato dagli artisti francesi e che solo molto tempo dopo sarà riscoperto con meraviglia da Théophile Gautier e «les jeunes-France» sotto la Restaurazione e la Monarchia di luglio. Marc Fumaroli che aveva dato il *la* al concerto iniziale con il suo commento all'esposizione su Poussin, ha così messo il sigillo su una manifestazione di critica e storia artistica e letteraria di altissimo livello.

FRANCO GIACONE
fr.giacone@alice.it

NOVITÀ CELESTI, SCIENZA E POLITICA ALL'INIZIO DELLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

Si è tenuto a Firenze, il 29 e il 30 settembre scorsi, il convegno internazionale *Celestial Novelties, Science and Politics on the Eve of the Scientific Revolution (1540-1630)*. Promosso dalla Universitat de Barcelona in collaborazione con la Durham University e Villa I Tatti-Harvard Center for Renaissance Studies, il simposio ha raccolto nella sala conferenze del Museo Galileo studiosi di vari Paesi che hanno dato vita a un intenso confronto su alcuni dei temi più dibattuti delle prime fasi della Rivoluzione scientifica, ovvero nell'arco temporale compreso fra l'annuncio dei contenuti del *De revolutionibus* di Copernico da parte di Retico (*Narratio prima*, 1540) alla morte di uno dei protagonisti della scienza di quel tempo, Johannes Kepler (1571-1630).

I lavori si sono aperti con la relazione di John Henry (University of Edinburgh), dedicata all'opera di Jean Fernel (1497-1558), che insieme a Paracelso e Fracastoro contribuì in modo decisivo ad avviare la riforma della medicina galenica dominante nel XVI secolo. Henry ha sottolineato come le innovazioni teoriche proposte da Fernel fossero influenzate dalle sue profonde convinzioni astrologiche – aspetto, questo, volutamente nascosto da storici novecenteschi quali Léon Figard e Charles Sherrington, che intesero presentare la sua opera *ab omni naevo vindicata*, priva cioè di elementi considerati troppo poco 'moderni' o 'scientifici'. Oltre a presentare l'importanza dei contributi specifici di Fernel, la relazione di apertura ha così richiamato l'attenzione verso un modo di fare storia della scienza errato perché si pone in una prospettiva *ex post*, e dunque a-storica per definizione (la medesima, si potrebbe aggiungere, che indusse Antonio Favaro, contemporaneo di Figard e Sherrington, a concedere uno spazio minimo, nell'Edizione Nazionale delle Opere di Galileo, agli oroscopi da lui redatti nel corso di vari decenni).

Sempre soffermandosi su temi astrologici, Elide Casali (Università di Bologna) ha trattato della letteratura pronosticante 'occasionale' anteriore e posteriore al *Sidereus nuncius*, presentando l'opera del veneziano Gregorio Giordano, che sintetizza i *τόποι* della produzione letteraria sulle comete e sui prodigi celesti diffusa tra Cinquecento e Seicento, e la figura di Giuseppe Rosaccio da Pordenone, una delle voci più significative della cosmografia 'divina' e 'popolare'. A un altro personaggio molto poco noto – se non per la voce a lui dedicata da Germana Ernst nel *Dizionario biografico degli italiani* – dell'Italia del Cinquecento è stata dedicata la relazione di Isabelle Pantin (Université Paris Ouest), che ha presentato la complessa figura di Francesco Giuntini, teologo, matematico e astrologo fiorentino vissuto tra il 1523 e il 1590. Passando in rassegna i contenuti delle principali opere di Giuntini, Pantin ha mostrato come egli, pur rimanendo fedele all'aristotelismo tradizionale, abbia tuttavia prestato notevole attenzione alle sconvolgenti novità

discusse dagli astronomi più aperti del suo tempo, prendendo da loro elementi importanti a sostegno di un preciso disegno politico sviluppato nel contesto della Controriforma.

Un nutrito gruppo di relazioni ha poi affrontato il tema della spiegazione e dell'interpretazione di fenomeni celesti quali l'apparizione di *novae* e comete. Adam Mosley (Swansea University) si è soffermato, in particolare, sul rilievo astrologico che le comete hanno avuto in ambiente luterano, soprattutto grazie a Filippo Melantone. Presentando elementi di un più ampio progetto di ricerca tutt'ora *in progress*, Mosley ha passato in rassegna una serie di studi e ricerche che ebbero un'importanza determinante per la stesura della *Cometographia* di Johann Hevelius (1668). Dario Tessicini (Durham University) ha richiamato l'attenzione sul dibattito italiano sulle 'novità celesti', che tanto influenza ebbero sulla comunità scientifica europea alla fine del xvi secolo. Se la maggior parte degli studi, in seguito all'opera di Tycho Brahe, ha finora attribuito un ruolo all'Italia soltanto a partire dall'inizio del Seicento (con gli studi di Federico Cesi, Galileo e i gesuiti sulla 'nuova stella' del 1604), Tessicini ha delineato un originale progetto di ricerca per andare oltre gli scarni riferimenti in letteratura ai dibattiti suscitati nel nostro Paese dalla *nova* del 1572 e dalla cometa del 1577 e individuare se, in che misura e in quali termini tali 'novità celesti' abbiano dato luogo a un dibattito specificamente italiano, da porre quindi in relazione con il meglio documentato dialogo intercorso tra gli studiosi del resto dell'Europa in quegli stessi anni. Tayra Lanuza Navarro, in una relazione scritta in collaborazione con Víctor Navarro Brotóns (della Universitat de València), ha poi presentato l'amplessima produzione di testi astrologici spagnoli tra la fine del xvi e l'inizio del xvii secolo, soffermandosi sulle predizioni politiche e sulle spiegazioni *a posteriori* di eventi passati della storia spagnola basate sull'apparizione di segni nel cielo (nascite e morti di re e principi, guerre, importanti cambiamenti politici). In modo analogo, Edouard Mehl (Université de Strasbourg) ha affrontato la discussione delle comete e delle macchie solari in Germania tra il 1610 e il 1630, prendendo in considerazione l'opera di tre scienziati 'eterodossi' quali Johann Faulhaber, Simon Mayr e Daniel Mögling.

Allo 'spirito etero' della cometa del 1607, che fece sì che essa apparisse in un momento e in un punto del cielo particolarmente opportuni, è stata dedicata la relazione di Patrick Boner (John Hopkins University). Boner ha discusso la reazione critica con cui venne accolta la tesi di Kepler da parte della Facoltà di Teologia dell'Università di Lipsia, preoccupata dal fatto che egli sembrasse sostenere la creazione di nuovi oggetti successivamente all'atto iniziale di Dio. Per rispondere a tale obiezione, Kepler superò i confini disciplinari dell'astronomia, difendendo la propria tesi con argomenti teologici e rileggendo quindi le obiezioni dei teologi di Lipsia sulla base della filosofia naturale – e fu proprio in seguito a questo lavoro che riuscì ad abbandonare ogni accenno a principi spirituali nella propria teoria delle comete. Sempre in riferimento all'opera di Kepler, Miguel Ángel Granada (Universitat de Barcelona) ha preso le mosse dall'articolo di Owen Gingerich e James R. Voelkel *Tycho Brahe's Copernican Campaign* (1998) per presentare il contributo *Tycho Brahe's anti-Copernican Campaign in «Astronomiae instauratae progymnasmata»* (opera uscita postuma nel 1602, a cura di Kepler). Se la 'campa-

gna copernicana' di Tycho descritta da Gingerich e Voelkel intendeva verificare il principio copernicano del moto annuale della Terra attraverso un esperimento cruciale relativo all'orbita di Marte, Granada ha affrontato la 'campagna anti-copernicana' con particolare riferimento allo spazio vuoto oltre Saturno, analizzando le critiche mosse da Tycho al resoconto (copernicano) offerto da Michael Mästlin e Thomas Digges della *nova* osservata nella costellazione di Cassiopea – punto, questo, sviluppato in modo accattivante anche nella relazione di Stephen Johnston (Museum of the History of Science, Oxford). Con la sua ricostruzione Granada ha evidenziato il ruolo di primo piano svolto dalla 'nuova stella' – indipendente, di fatto, dalle discussioni sulla struttura del sistema planetario – nel complesso dibattito *de systemate mundi* portato avanti da Tycho, tanto nella sua corrispondenza con Rothmann quanto in sezioni strategicamente opportune dei *Progymnasmata*.

Nicholas Jardine (University of Cambridge) ha invece esaminato le strategie argomentative utilizzate da Christoph Rothmann in *Dialexis cometarum qui Anno Christi MDLXXXV... apparuit* (1588) per difendere una serie di tesi cosmologiche poco ortodosse da lui portate a sostegno del modello eliocentrico. La discussione del testo di Rothmann – un piccolo, densissimo frammento del più ampio progetto di ricerca i cui primi frutti Jardine ha pubblicato, in collaborazione con Alain-Philippe Segonds, nei tre volumi di *La guerre des astronomes* (2008) – è stata scandita dalla presentazione, in sequenza, delle discipline su cui esso si basa, del genere letterario cui appartiene e della struttura dialettica e retorica – sul modello di Cicerone e Quintiliano – che lo sostiene. L'analisi della strategia argomentativa è stata al centro anche della relazione di Francesco Barreca (Università di Pisa), che ha preso spunto dall'allegoria della guerra esposta nell'epistola dedicatoria di *Astronomia nova* per discutere la tesi secondo cui Kepler, ricorrendo a tale immagine, volesse esprimere la propria concezione del ruolo dell'astronomo di corte in contrapposizione a quello dell'astrologo o dell'artista.

Due relazioni, infine, hanno riguardato Galileo. Attraverso il confronto di passi tratti dalle opere e dalla corrispondenza dello scienziato pisano Stephen Pumfrey (Lancaster University) ha inteso evidenziare tanto l'inadeguatezza del lavoro di Galileo sulla librazione lunare quanto i tentativi, di Galileo stesso e dei suoi alleati, di utilizzare tale scoperta per arrestare il declino della fama di Galileo in seguito al processo del 1633. Giorgio Strano (Museo Galileo) ha invece voluto sottolineare l'affidabilità di Galileo come osservatore, descrivendo nei dettagli le caratteristiche del telescopio galileiano e ponendo l'accento sul fruttuoso e complesso interscambio fra teoria e osservazione empirica all'interno del tentativo di supportare l'ipotesi copernicana.

STEFANO GATTEI
stefano.gattei@imtlucca.it

SEGNI E COSTELLAZIONI FRA NABOD E TECOPPA

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

NELLA sua *Mathematiké Syntaxis*, il trattato che compendia e sintetizza le conoscenze astronomiche dell'antichità, scritto intorno alla metà del sec. II d.C. e più conosciuto sotto la denominazione araba di *Almagesto*, Tolomeo dà un elenco di 1022 stelle, raggruppate in 48 costellazioni. L'elenco tolemaico delle costellazioni è rimasto canonico fino alla prima età moderna; ampliato fra il sec. XVI e il sec. XVIII, anche in rapporto alla osservazione di nuove stelle nell'emisfero australe, si dilatò fino a comprendere, nell'ultimo dei grandi atlanti celesti classici, illustrati con le figure mitologiche delle costellazioni, l'*Uranographia* di Johann Bode (1801), ben 100 raggruppamenti di stelle. Solo nel 1922 la Associazione Astronomica Internazionale lo ha sostituito con la lista di 88 gruppi stellari, usata tutt'oggi.

Le costellazioni descritte da Tolomeo sono suddivise in due gruppi. Dodici fanno parte della fascia dello zodiaco, che si estende lungo l'eclittica, l'orbita del moto di rivoluzione della Terra intorno al Sole. Lo zodiaco definisce la zona del cielo lungo la quale in prospettiva terrestre si muovono il Sole, la Luna e i pianeti: va ricordato che le costellazioni zodiacali furono descritte ed elencate per la prima volta in Mesopotamia (dove i Sumeri avevano iniziato a studiarle fin dal 2000 a.C.) su tavolette cuneiformi risalenti al 700 a.C. circa. Le altre 36 costellazioni, poste al di fuori dello zodiaco, si affollano per la maggior parte nell'emisfero boreale, mentre in quello australe (i cui asterismi si trovavano in gran parte sotto l'orizzonte dei primi osservatori mesopotamici, che non potevano perciò rilevarli), vengono collocati soltanto 14 gruppi di stelle. Fra le costellazioni extrazodiacali elencate da Tolomeo c'è quella di Ofiuco, denominata anche Serpentario, raffigurata attraverso l'immagine di un uomo che all'altezza della vita regge un enorme serpente. Secondo i Greci, l'uomo sarebbe Asclepio, figlio di Apollo, e il serpente, animale che cambia pelle ogni anno, quasi risorgendo a nuova vita, simboleggerebbe il recupero della salute grazie alla medicina, arte da lui protetta.

Evidentemente, le costellazioni non esistono di per sé come tali; ciò che esiste sono le stelle, spesso non contigue l'una all'altra, ma collocate a distanze reciproche anche notevoli, e unificate dalle antiche civiltà in vivide immagini animate. Le costellazioni sono una forma di ordinamento, creata dall'uomo, e le figure con le quali per secoli sono state contrassegnate sono frutto dell'immaginazione degli antichi, che su di esse proiettò, a partire dall'area mesopotamica, divinità e animali mitologici, ripresi e rielaborati in ambiente greco e poi trasmessi, attraverso molti passaggi, ben dentro l'età moderna. Fu Eudosso di Cnido nel sec. IV a.C. a dare in greco l'elenco delle costellazioni, a lui noto probabilmente grazie

ofaraco@tin.it.

a una mediazione egizia. I suoi *Phaenomena* sono andati perduti, ma ne resta la versione poetica resa con lo stesso titolo nel 275 a.C. da Arato di Soli, dove sono descritte 47 costellazioni. È notevole che lo scritto di Arato, che conobbe, agli inizi del sec. I d.C., un adattamento in latino attribuito a Cesare Germanico, contenga molti riferimenti, in chiave di arte nautica, alle variazioni del tempo atmosferico in rapporto alla visibilità dei gruppi di stelle. Identificare e suddividere nel cielo scuro della notte i raggruppamenti stellari ebbe a che vedere infatti nell'antichità anche con scopi pratici, come la costruzione di orologi notturni, e la individuazione di riferimenti per navigatori, agricoltori e pastori. Di grande importanza è poi il nesso fra le dodici costellazioni zodiacali e i sistemi calendariali, basati sulla suddivisione dell'anno in dodici mesi solari.

Dal sec. XIX in poi, gli astronomi hanno dato importanza sempre minore alle immaginose figure delle costellazioni, sulle quali si erano costruite fra Cinquecento e Settecento le carte del cielo di Albrecht Dürer, Bayer, Flamsteed e Bode, e si sono concentrati invece sulla esatta misurazione delle posizioni e proprietà fisiche delle stelle. Ancor più che ai gruppi stellari, quando si parla di costellazioni ci si riferisce oggi alle zone del cielo che esse consentono di delimitare. *Délimitation Scientifique des Constellations* è, non a caso, il titolo del lavoro dell'astronomo belga Eugène Delporte, pubblicato nel 1930 su incarico dell'Associazione Astronomica Internazionale, dal quale vengono stabilite le demarcazioni tuttora in uso. In rapporto ad esse si è osservato che il Sole, nel suo moto apparente, attraversa per un periodo di circa tre settimane lo spazio connesso alla costellazione di Ofiuco, che tocca l'eclittica per estendersi fino a quaranta gradi nord, nello spazio compreso fra Scorpione e Sagittario. Per questa ragione, lo zodiaco astronomico viene oggi descritto come composto non da dodici ma da tredici costellazioni.

Da ciò, ogni tanto qualche astronomo dalla cultura storica non eccezionale si avventura a ricavare quello che certo gli appare un argomento antiastrologico particolarmente aggiornato. L'impresa viene avviata prevalentemente in occasione della fine o dell'inizio dell'anno, quando le gazzette si riempiono di doviziose previsioni astrologiche per i dodici mesi successivi, suddivise segno per segno secondo l'uso giornalistico sventuratamente entrato in uso alla fine dell'Ottocento. Ecco quindi lo scienziato di turno saltar su con una polemichetta cui solerti giornalisti, votati alla perenne ricerca di notizie che facciano clamore, di regola si affrettano ad accodarsi: se nello zodiaco c'è anche Ofiuco, allora chi nasce quando il Sole transita davanti a questa costellazione – più o meno fra 29 novembre e 17 dicembre – nasce sotto il segno non del Sagittario, ma, appunto, di Ofiuco. Dunque, le idee degli astrologi sono confuse... Ed ecco, pressoché inevitabile, il pistolotto finale: sulla presenza del Sole nei segni gli astrologi equivocano anche indipendentemente da Ofiuco, visto che quando classificano un nuovo nato, ad esempio, come Ariete, non sanno che il Sole in virtù della precessione degli equinozi si trova non in Ariete ma tra la fine dei Pesci e l'inizio dell'Aquario.

È probabile che nessuno degli animosi critici sopra ricordati abbia mai assistito alle *pièces* teatrali imperniate su Tecoppa, il personaggio creato dall'attore milanese Edoardo Ferravilla tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, e che dunque essi non siano consapevoli di riprodurne in tal modo uno dei comporta-

menti più caratteristici. All'avversario con il quale duellava, Tecoppa si rivolgeva più o meno così: se vi muovete, come faccio ad infilzarvi? Non era dunque in grado di condurre a buon fine l'impresa, senza la collaborazione, paradossalmente richiesta, dell'altro. Allo stesso modo, nel nostro caso il tentativo di confutare l'astrologia sembra poter riuscire solo a patto che gli astrologi riconoscano come proprie affermazioni che non solo non hanno mai fatto, ma che sono stati i primi a confutare. Ciò che risulta dimostrato è in verità dunque soltanto una sconcertante incompetenza, innanzitutto sotto il profilo linguistico: basterebbe infatti sfogliare un dizionario per accorgersi che i due termini *costellazioni* e *segni* non solo non sono sinonimi, ma rimandano a livelli diversi di realtà. Le costellazioni sono raggruppamenti di stelle, forme di classificazione di oggetti aventi significato fisico. I segni sono entità astratte, frutto della divisione matematica dei 360 gradi del cerchio zodiacale in 12 archi di trenta gradi ciascuno: sono dunque, e restano, dodici, qualunque sia il numero con il quale si convenga di catalogare le costellazioni zodiacali. Sulle ragioni che (sfortunatamente) spinsero gli antichi ad utilizzare i nomi di tali costellazioni, il cui numero avevano fissato in dodici, anche come nomi dei segni, possiamo fare soltanto ipotesi: potrebbe anche essersi trattato semplicemente del ricorso ad uno schema di successione già noto e assimilato, e perciò più facilmente memorizzabile. Ma già Tolomeo lasciava intravedere rispetto a quella scelta non infondate perplessità: «noi ci serviremo dell'uso improprio di dare il nome delle immagini (*zodia*) alle dodicesime porzioni del cerchio obliquo», scrive nella *Mathematiké Syntaxis*; dove il termine *zodia* indica le immagini degli esseri viventi, che per gli antichi rappresentano le costellazioni.¹

Fra segni e costellazioni non vi è corrispondenza sotto il profilo della misura: le costellazioni hanno un'estensione molto diversa l'una rispetto all'altra; l'Ariete, ad esempio, si estende per una latitudine di circa 24°, la Vergine di circa 46°. Come scriveva un importante commentatore di Tolomeo, Valentin Nabod, nel 1573, la grandezza delle costellazioni deve essere stimata secondo quanto si estendono. I segni vengono detti dodecatemori, perché suddividono la fascia zodiacale in dodici archi uguali; al contrario, non è dato trovare nessuna costellazione che riempia una delle dodici porzioni.² Quanto poi alle caratteristiche dei segni, esse sono assegnate dagli astrologi in rapporto non con supposti effetti fisici delle costellazioni corrispondenti (la funzione attiva spetta del resto, in astrologia, soltanto ai pianeti), bensì con la loro collocazione rispetto al ciclo stagionale. Come scrive Tolomeo, «si considera come inizio dello zodiaco (che essendo un cerchio non ne ha uno definito) il segno che comincia con l'equinozio di primavera, l'Ariete, punto di partenza di tutti i segni zodiacali».³ Infatti, continua Tolomeo, «è ragionevole far coincidere l'inizio dei segni con i punti equinoziali e solstiziali, sia perché chi ne ha scritto lo ha chiarito in modo esauriente, sia soprattutto perché

¹ C. TOLOMEO, *Mathematiké Syntaxis*, a cura di J.L. Heiberg, Leipzig, Teubner, 1898-1903, I, p.118.

² V. NABOD, *Primarum de coelo et terra institutionum quotidianarumque mundi revolutionum libri tres*, Venetiis, 1573, I, II, cap. XI, f. 70r.

³ C. TOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 10, 2, trad. it.: *Le previsioni astologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Milano, Mondadori, 1985, p. 53.

abbiamo già rilevato, da quanto su esposto, che le nature, le influenze e le affinità dei segni zodiacali vengono determinate dai solstizi e dagli equinozi e non da altro». ¹ È insomma il ciclo stagionale, non altro, a fornire la base alla definizione astrologica dei caratteri dei segni.

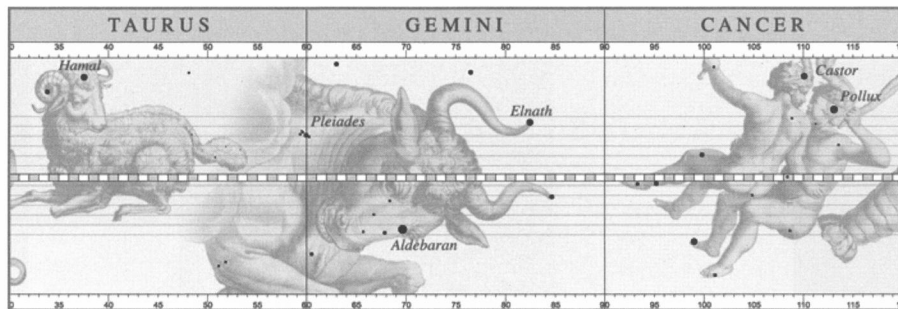
Quanto infine alla questione della precessione degli equinozi, ben nota nell'antichità a molte culture ed esposta scientificamente da Ipparco di Nicea nel sec. I a.C., è quasi superfluo ricordare che essa è assunta come basilare riferimento dagli astrologi di tutti i tempi. Esprimiamola di nuovo con i termini di Valentin Nabod, iniziando col distinguere fra anno tropico e anno siderale. Il primo si compie ogni volta che il Sole ritorna all'equinozio o al solstizio da cui si era mosso; il secondo si compie quando il Sole ritorna a una data stella fissa nel cielo. Questi due tempi sono tra loro diversi e sempre l'anno siderale, che racchiude un'integra rivoluzione del Sole, è maggiore dell'anno tropico, che è di volta in volta diverso, e in assoluto il suo difetto è pari alla retrogradazione annua degli equinozi e dei solstizi verso le parti precedenti. Ma la differenza tra l'anno tropico e l'anno siderale non è altro che la precessione degli equinozi e dei solstizi, la quale, scrive Nabod, «è nota a tutti». Sebbene i segni zodiacali, che Nabod chiama dodecatemori, mantengano sempre una grandezza definita di trenta gradi, tuttavia i confini delle loro dimensioni non sono stabili, ma mobili, in quanto i loro limiti continuamente si trasferiscono in diverse parti del firmamento, a causa della perpetua precessione dei punti cardinali che racchiudono i quadranti dell'anno naturale. Le costellazioni al contrario non mutano mai i confini delle loro dimensioni, ma li conservano costanti ed immoti nei secoli. Non ci fu mai, infatti, un diverso inizio in cielo della costellazione dell'Ariete se non una delle due brillanti stelle che sono sulle corna, né mai vi è stato un termine diverso da quello significato dalla stella che brilla all'estremità della coda. Questa regola e condizione è la medesima per tutte le altre costellazioni, zodiacali o extrazodiacali. Diversa è la condizione dei segni, il cui inizio e fine mutano continuamente e continuamente devono essere osservati

Gli astrologi assumono dunque per definizione come punto di inizio dello zodiaco tropico il punto gamma, o punto vernale, nel quale l'eclittica interseca l'equatore celeste, e il Sole si trova all'equinozio di primavera; e ciò, indipendentemente dalla costellazione davanti alla quale il Sole è visibile in quel momento in prospettiva terrestre. Ed ecco la conclusione di Nabod: da quanto detto, sia pur espresso in modo sommario, il lettore sincero ed accorto potrà comprendere i crassi errori di un gran numero di ignoranti, che fanno un uso improprio dei nomi delle costellazioni per quelle dei segni, sì che tra essi non esista più nessun discrimine. ² Che i crassi errori, e la molta ignoranza, potessero permanere così abbondanti a quattro secoli e mezzo di distanza dal suo scritto, era certo qualcosa che l'astrologo tedesco, con tutta la sua leggendaria competenza in materia di tecniche previsionali, ³ probabilmente non giungeva ad immaginare.

¹ Ivi, I, 22, 2, p. 89.

² V. NABOD, *Primarum... libri tres*, cit., f. 73r.

³ Nella *Bibliotheca Coloniensis* di Joseph Hartzheim, si ricorda come cosa nota che Nabod avesse non di rado significato ai suoi amici di essere sovrastato dal pericolo di morire di spada (*Bibliotheca Coloniensis*, Coloniae Augustae Agrippinensium, sumpt. Th. Odendall, 1747,



Il rapporto fra i segni e le immagini zodiacali della *Uranographia* (1690) di Johannes Hevelius.

p. 312). Oppresso da questo timore, l'astrologo si chiuse infine in casa, dove fu dopo qualche tempo trovato cadavere, per ferite da taglio inferte da ladri che vi si erano introdotti, credendo di trovarla disabitata. Dell'episodio parla anche Campanella, nel *De siderali fato vitando*; cfr. T. CAMPANELLA, *Astrologicorum libri septem*, Francofurti, sumpt. Godefridi Tampachii, 1630, l.vii, cap. viii, p. 251; vedi anche *Opusc. astrologici*, pp. 27-28, 127.

LIBERTÀ E STELLE

IL DIALOGO DE LE COMETE DI ANGELO FORTE

FRANCESCA LOTTI

SUMMARY

Written by the Venetian physician and man of letters Angelo Forte in 1532, the *Dialogo delle comete* is a discussion in dialogue form of the related themes of free will and the influence of the stars over an individual's destiny and over human history in general. A close analysis of this text, which had taken its cue from the appearance of two comets in August 1531 and September 1532 respectively, reveals the author's convinced adherence to the Erasmian ideas found in *De libero arbitrio* (1524).

INTRODUZIONE

IL *Dialogo de le comete* fu composto da Angelo Forte durante il breve periodo in cui lasciò Venezia, dopo l'agosto del 1532,¹ per cercare, con l'aiuto di Dorotea Gonzaga di Sabbioneta, di entrare nelle grazie di Clemente VII e possibilmente ottenere il posto di archiatra pontificio. A questo scopo il medico si era recato a Camerino per attendere il passaggio del Papa e fargli omaggio del manoscritto. Troncarelli ricostruisce accuratamente l'episodio,² che doveva vedere come intercessore presso il Papa il capitano di ventura Luigi Gonzaga detto «Rodomonte». Il Gonzaga, legato a Dorotea da un vincolo di parentela, si era guadagnato la benevolenza del Pontefice portandolo in salvo ad Orvieto dopo il Sacco di Roma. Il capitano di ventura, che il 19 settembre 1532 si trovava per l'appunto ad Ancona a capo delle milizie pontificie che conquistarono la città privandola delle sue istituzioni repubblicane, non poté però svolgere il compito di raccomandare il Forte a Clemente VII perché rimase ucciso solo pochi mesi dopo, a metà novembre, durante l'assedio di Vicovaro, mentre il Forte ancora attendeva.³ È in questo periodo che compose il dialogo, come egli stesso narra nella postfazione che lo conclude: infatti durante il passaggio della cometa dell'ottobre 1532 egli si trovava ancora a Venezia, «da altri negocii inclinato», cioè presumibilmente intento ad organizzare la sua partenza. Si era però informato sulla natura della cometa «da coloro che in la regione più intelligenti e acorti se mostravano»: il

francescalt83@hotmail.it.

¹ Nella dedica premessa alla sua *Opera nuova*, stampata nell'agosto 1532, egli dà notizia della sua imminente partenza da Venezia.

² Si veda F. TRONCARELLI, *Introduzione*, in A. FORTE, *Dialoghi letterari*, a cura di F. Lotti e F. Troncarelli, Manziana, Vecchiarelli, 2010, p. 12.

³ *Vita di Luigi Gonzaga detto Rodomonte... scritta dal P. Ireneo Affò, Minor Osservante... coll'aggiunta delle sue Rime di brevi annotazioni illustrate*, Parma, Filippo Carmignani, 1780.

riferimento è quasi certamente agli studi di Girolamo Fracastoro,¹ dei quali egli potrebbe aver avuto notizia tramite Pietro Isonzo, anch'egli nativo di Corfù, che con il medico veronese intrattenne un rapporto epistolare. Isonzo aveva scritto a Fracastoro due lettere con le sue osservazioni sulla cometa, ed egli risponde con un'epistola all'inizio del 1533, nella quale riporta notizie sul fenomeno celeste simili a quelle presenti nel dialogo del Forte.² Il medico dunque, fallito il tentativo di entrare al servizio di Clemente VII, torna a Venezia nei primi mesi del 1533 e fa stampare il manoscritto – arricchito delle notizie raccolte nel frattempo – a giugno dello stesso anno, per i tipi di Agostino de' Bindoni, lo stesso tipografo che ad ottobre gli pubblicherà il *Dialogo degli incantamenti*. Indipendentemente dagli intenti con cui era stata composta, l'operetta astrologica dovette godere di una certa circolazione anche a distanza di anni dalla pubblicazione, se giunse ad avere un lettore d'eccezione come Ulisse Aldovrandi, che lascia una sottoscrizione autografa, datata 23 marzo 1556, su una copia ora in possesso dell'Università di Bologna.

A una prima analisi, risulta evidente la stretta connessione che sussiste tra il *Dialogo de le comete* e la precedente *Opera nuova*: il Forte riprende gli stessi personaggi, Desio e il Felice Peregrino, che interagivano negli ultimi due dialoghi della precedente opera, e anzi fa loro un esplicito richiamo, ripercorrendo le peripezie vissute dal Peregrino, «qual ha sulcato il mare mirabilmente per dentro e de fora, discorso la terra tutta e anchora l'aere spatioso, per fin li termini del ammirando cielo».

Il dialogo inizia con Desio che si interroga sulla natura della «stella con la coda» che era comparsa in cielo tra il 22 di settembre e il 4 di dicembre del 1532. Incapace di spiegarsi il fenomeno, chiede aiuto al Peregrino, certo che saprà svelargli tale «secreto de natura». Egli in primo luogo spiega che si tratta di una stella errante, e quindi che la sua comparsa avrà un effetto assai negativo, infatti essa «coaduna nel seculo la gente, destrugge e contamina li paesi con violentia irreparabile, de fiamma, spaventi, penuria, infirmitate e morte». Desio immediatamente contesta che si tratti di una stella, fissa o errante che sia, con l'argomentazione che non può trattarsi di nessuno dei sette pianeti e neanche di una delle 1022 stelle dell'*Almagesto* tolemaico: conclude quindi che si tratti di «parte sulfuree da la terra elevate in uno nella media regione, dove se inflamman per il contrario che ivi con repugnantia trovano», e cioè che la cometa abbia natura sublunare. Quella che il Forte fa esprimere a Desio è la concezione aristotelica delle comete, che

¹ A. PASTORE, *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Firenze, Olschki, 2006.

² G. FRACASTORO, *Ad Petrum Sontium corcyrensem, ineunte anno 1533, ut patet ex Fracastorii, in Hieronymi Fracastorii Veronensis, Adami Fumani canonici Veronensis, et Nicolai Archii comitis Carminum editio II. Mirum in modum locupletior, ornator, & in 2. tomos distributa [...]*. Patavii, excudebat Josephus Cominus, 1739, t. 1, pp. 41-44. Si veda, nello stesso volume, anche l'epistola di Fracastoro a Giambattista Ramusio, datata 22 gennaio 1533, al quale scrive: «Io da M. Pietro Sonzio ho avuto due lettere; una pochi di fa, ove mi scrive star bene, e succeder le cose sue con buon credito. Egli si trova in Corfù [...] e scrive le osservazioni che ha fatte circa la Cometa, e sono molto conformi a quelle ch'io vi scrissi». *Op cit.*, p. 64.

Girolamo Fracastoro e, contemporaneamente ma indipendentemente da lui, il tedesco Peter Apian (1495-1552)¹ inizieranno a mettere in crisi con la scoperta che la coda della cometa era rivolta sempre in direzione opposta al Sole, in aperta contraddizione con il modello aristotelico che non ammetteva che un elemento del mondo sublunare fosse direttamente influenzabile da uno del mondo celeste. Il Peregrino contraddice questa affermazione dimostrando che, pur non essendo annoverabile tra i corpi celesti conosciuti, la cometa è essa stessa una stella, che condivide le qualità di pianeti, perché «come quelli delocandose in questa hor in quell'altra parte vanno errando», così come aveva fatto la cometa di Halley apparsa ad agosto dell'anno precedente: probabilmente il moto di quest'ultima fu molto più evidente, perché Desio ammette che in quel caso «chiaschedun in ciò mirava».

Termina a questo punto la parte specificamente astronomica del *Dialogo*, il cui vero intento, come capita spesso in testi di natura astrologica, non è solo di natura scientifica, ma anche morale. Il Forte tuttavia non rinuncia a ribadire la teoria per cui la cometa sarebbe foriera di effetti assai dannosi, per i quali dà una spiegazione fisica: i corpuscoli infuocati presenti nella coda della cometa infatti precipitano sulla terra e la conseguenza è che «consuma ogni humidità la tanta fiamma, senza de la quale non se vive». Da ciò deriverebbero le carestie e le pestilenze che tanto atterrivano gli osservatori di questi fenomeni celesti:² lo stesso Forte collega all'apparizione della cometa dell'agosto 1531 l'avanzata dell'«esercito turchesco». Quanto a quella dell'ottobre 1532, il medico fa pronosticare al Peregrino che essa «congregerà exercito molto grande che coprirà li monti e le pianure. Et condurrà quello dove mirando desteso tenca il suo capo signando le parte. Ivi la infelicità irreparabile serà grande per le gran ruine e per li occisi, per li presi, per li feriti, e per li stenti, terrori, charistia e morte.»

In effetti in questo periodo una lettura in chiave astrologica dei fenomeni celesti era largamente condivisa, e sia Paracelso che Bodin imputeranno alle comete una grande influenza negativa sui fatti terreni.³ Alla domanda di Desio se l'influenza della stella si manifesti ugualmente su tutte le persone, il Peregrino risponde poi che essa cambia a seconda che «haveran quella corrispondente al bene o male», e a questo punto il Forte mette in atto una vera e propria «fisiognomica planetaria», secondo cui il temperamento di ogni uomo è fortemente influenzato dal pianeta a cui egli è «concordato». Tuttavia, notando che l'ammissione della totale dipendenza del temperamento dell'uomo dai pianeti che lo «governano» metterebbe in crisi il concetto stesso di libertà umana, il Forte all'amara affermazione «donque da per noi potemo nulla, ma guberanti ne la terra, come le herbe, arbori e animali», contrappone una appassionata difesa del libero arbitrio, «con il qual

¹ K. RÖTTEL, *Peter Apian. Astronomie, Kosmographie und Mathematik am Beginn der Neuzeit*, Buxheim, Polygon-Verlag, 1995.

² Basti vedere R. BENINCASA, *Discorso delle comete et eclissi, et in che tempo sono apparute, e le loro influenze*, in *Almanacco perpetuo di Rutilio Benincasa cosentino, illustrato e diviso in cinque parti da Ottavio Beltrano di Terranova...*, in Venetia, appresso Niccolò Pezzana, 1665, pp. 202-208.

³ Cfr. C. VASOLI, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 374.

se distriga dal malo planeto e al bono se accompagna, che il governa, iusta la convenientia de le persone, tempo e loco.» Ma d'altronde il libero arbitrio può essere esercitato correttamente solo da chi «le cose cognosce e differentie loro», cioè dal vero sapiente, colui che «cognosce e sa il fatto, aspetta il quando, da poi ad suo volere opra e sta sicuro». Quindi è veramente libero solo chi è dedito allo studio e alla conoscenza: e, si badi bene, non la conoscenza dei falsi saggi, che «hanno sola apparentia con fantastiche parole tra la molta gente che poco vede», ma la vera sapienza, che deriva sempre e solo dall'esperienza e dall'insegnamento della «bona maestra natura». Il ragionamento serve al Forte per ribaltare, come spesso accade nei suoi testi, gli assunti iniziali: la «caudata stella» può esser certamente presagio di disastri, ma occorre allo stesso tempo tener presente che il vero e unico artefice del proprio destino è l'uomo; e dunque, quando la stella «se leva sopra le habitatione», conduce ciò che è soggetto alla sua influenza «dove che pote, al bene o male che per il muovere se sortisce.»

È di grande interesse che in questa operetta il Forte si dilunghi in modo così esteso sul concetto di libero arbitrio, in primo luogo perché questo offre ulteriori prove sul fatto che egli fosse un appassionato lettore e rielaboratore delle opere erasmiane: infatti, così come l'anno precedente, nell'ultimo breve dialogo dell'*Opera nuova*, aveva messo in atto una vera e propria rivisitazione dell'*Elogio della follia*, in questo caso egli pare aver consegnato a questo testo i frutti della sua riflessione sul *De libero arbitrio*, apparso a Venezia nel 1524 per i tipi di Gregorio de Gregoriis. Frutti che certamente si discostano dall'altezza dei dibattiti teologici dell'ambiente riformistico veneziano, ma che hanno comunque il merito di saper coniugare l'ansia di rinnovamento religioso e morale ad un tema centrale e certo non nuovo, quale il rapporto fra condizionamento astrale e libertà umana.

NOTA AL TESTO

Frontespizio: *Dialogo de le | comete e loro effetti nel | mondo, secondo | la scientia de | natura. | | Anchor che puo con | l'arte la huma- | na liber- | tate. | | Composto per lo Eccellentissimo | Dottor de le arte e medico Au- | reato messer Angelo de forte.*

Colophon (c. 12r): Stampato in Venetia per maestro Au- | gustino de Bindoni. Nel Anno | del Signore M. D. | XXXIII. Del | Mese de Zu- | gno.

Testo: 2v-15r.

8°, car. romani, cornice xilografica sul frontespizio, cm 15,3 × 9,6 (specchio di stampa: cm 11,5 × 8), 31 rr. per pagina, cc. 12. La cinquecentina presenta una numerazione a mano in alto sul r da 100 a 111 e una numerazione a stampa recente in basso sul r da 53 a 64.

L'esemplare di collazione è inventariato al num. R.I.IV.1808 (int. 2) della Biblioteca Apostolica Vaticana. Esiste inoltre un altro esemplare, conservato presso la Biblioteca Universitaria di Bologna, che riporta una sottoscrizione autografa di Ulisse Aldovrandi, datata 23 marzo 1556. La sottoscrizione si trova alla c. 12r, di seguito al colophon, e recita «totum legi die 23 Martij 1556».

Per la trascrizione è stato adottato un criterio conservativo, salvo per quanto riguarda la normalizzazione secondo l'uso moderno dei casi di *scriptio continua* e l'adat-

tamento della punteggiatura all'uso attuale. Sono stati inoltre inseriti gli ordinatori mancanti (accenti, apostrofi, punti interrogativi). Tutte le abbreviazioni sono state sciolte.

Degli unici interventi di correzione dei refusi riscontrati dà conto la seguente tavola:

c. 3r, r. 23: *sa ere* > *sapere*
 c. 5v, r. 3: *fata* > *fatta*
 c. 9r, r. 26: *vanno* > *hanno*
 c. 10v, r. 1: *essento* > *essendo*

★

DIALOGO DE LE COMETE E LORO EFFETTI NEL MONDO,
 SECONDO LA SCIENTIA DE NATURA, ANCHOR CHE PUO CON L'ARTE
 LA HUMANA LIBERTATE. COMPOSTO PER LO ECCELLENTISSIMO DOTTOR
 DE LE ARTE E MEDICO AUREATO MESSER ANGELO DE FORTE.

SANCTISSIMO CLEMENTI SEPTIMO, PONTIFICI SUMMO, ANGELUS DE FORTIBUS
 SE SUPPLEX COMMENDAT.

Intrato nel delettevole e virente giardino de la ricca natura, o beatissimo patre, recolsi de li mirabili frutti che ivi con tanta diligentia e artificio produce, de li quali è il presente dialogo de la caudata stella e suoi effetti che move tra gli huomini e altri generati, secondo la possibilità de le debile forcie mie. Interlocutori Desio e Felice peregrino, e lo ho dedicato a voi (Santissimo successor de Pietro) Clementi Septimo Pontefice Massimo, e offerto davante il tanto Apostolico e benigno conspetto, amator summo, defensor e benefattor de le virtù e virtuosi, anchora sapienti tutti da la antiqua propagine, albergo securo de ogni virtù e bone dottrine: non son dubio che alla consueta e generosa benignità vostra serà accetto; anchora me come servitor de quella, alle benigne gratie de la quale humilmente me recomando.

★

Desio. Ora come stella splendente e ad similitudine de asta porgea suo coadunato lume tra lo Oriente e artico polo, con proportion subtiigliandose da l'un estremo fin l'altro de maniera che con verisimiglantia potria dire che è stella con la coda. Ma perché cusi in vano tra me stesso ragionando penso e perdo il tempo? Già che vedo in qua venire Felice peregrino mio caro amico, per il mondo tanti anni pratico, qual ha sulcato il mare mirabilmente per dentro e de fora, discorso la terra tutta e anchora l'aere spatioso, per fin li termini del ammirando cielo.¹ Certamente potrò con lui de tanta admiratione ragionare, e me farà cognoscere il secreto de natura.

Ben venga peregrino! A ponto de te pensava.

¹ Il Forte ripercorre qui le vicende che il personaggio ha vissuto nel terzo dialogo della *Opera nuova*, pubblicata pochi mesi prima di questa operetta.

Peregrino. Contentino te li cieli, o Desio, hai tu qualche degna cosa per le mano? Perché so sempre cerchi e mai quiesci.

Desio. Apparve questa matina come asta dretta e piena de splendore nel cielo, una fiamma che me pareva sembianza de stella, e de ciò tra me contemplando ragionava per fin che compresi te venire; per la qual cosa deliberai intendere lo esser suo, e che move e opra nel mondo, del tuo sapere.

Peregrino. È stella errante, ma non come le altre se po' de ogni tempo vedere, e tu il potrai iudicare per suo lume e moto de intorno al mondo, e per transverso anchora designandoci li cerchi suoi. Qual coaduna nel seculo, la gente destrugge e contamina li paesi con violentia irreparabile, de fiamma, spaventi, penuria, infirmitate e morte.

Desio. O peregrino, e che te odo dire?

Peregrino. Non te consona?

Desio. Per niente!

Peregrino. Di' per che ragione.

Desio. Dico che non è errante ne anche fissa stella, ma parte sulfuree da la terra elevate in uno nella media regione, dove se inflamman per il contrario che ivi con repugnantia trovano.

Peregrino. Consegui tuo ragionar e prova.

Desio. Non è il Sole, non la Luna: questo è manifesto. Che poi contraddire?

Peregrino. Discorri.

Desio. Non Saturno: perché quando apparve quella così caudata e piena de splendore ascendea la Vergine, e quel pigro Vechion con il Cancro se accostava al mezzo del Cielo. Neanche Iove, perché il Scorpion possedea sotto de la occultante terra. Non Marte, perché in la Libra da li radii del Sole circonvolto feva suo corso. Non Venere o Mercurio, perché ambi errando procedean per il Scorpione.

Queste sono le errante, alcuna de le quale non è; dunque non è errante stella. Anchora più, se stella fosse, seria una de le predette, o vero de quelle che stano fisse, sparse per li quaranta otto simulachri.¹ Non de le prime, perché quando manca mancheria del conto, e così ogni altra fiata procedendo, de maniera che le sette veneriano mancho² per tal via. Ma nui le troviamo nel medemo numero fin li tempi nostri dal antiquo. Il simile se ragiona de le altre nominate fisse nelle quaranta otto figure, e fin al presente sono in quel medemo conto corrispondentia e virtù. Donque non è alcuna de quelle anchora: resta non esser stella in conclusione.

Peregrino. Ha ha ha! E che non ridesse del tal paccia contra del senso e vedere manifesto! O cecata setta, non vedeti voi? Seti fuori forsi de sentimenti vostri? O Desio, gran compassione e cordoglio ho de te e de questa gente vana e infelice che ha posto in cianze ogni sua ricchezza, speranza, stato e bene. Et assomigliasse alli ucelli che non hanno piedi ma solamente le vagante ale, instabili, sempre in aere tra le fantasme e vanitate inviluppati, per le quale vacillano, dove fondon la habitatione, fabbricando castelli mirandi de parole strane, come chimere e centauri, o de gatti sorici fin alla cintura, il resto de falcon, anguilla e cane.

¹ *simulachri*: costellazioni.

² *veneriano mancho*: verrebbero meno.

Desio. Dove sono scritte tale cose?

Peregrino. Quel che bizaramente dicono, e queste correno per la medema via, o bono amico che desideri. Ma per non esser dal proposto fuora, attenderemo allo intento, e del resto quando me serà prestato il comodo te farò cognoscere de molte e degne cose, lontane dal sapere de la cecata, vana e misera setta.

Desio. Orsù, con la bona ventura, di' che io aspetto come il cibo colui che ha gran fame.

Peregrino. Sai tu perché stelle son chiamate quante che vedi per il cielo de intorno ad noi?

Desio. Questa notitia non l'ho anchora.

Peregrino. Se nominano da stilo che vol dir radio, perché stilando radiano o vero radiando stilano con li radii e stili de splendore e lume per l'aere qui al bascio nella terra, come il Sole e la Luna te fa fede. Quando per qualche fenestra o simile apertura penetra, non vedi tu una cosa dretta fin dentro extenderse luminosa e splendida in modo de stilo? Et de le altre quando tu ben remiri in la serena notte comprenderai li stili e radii nel tuo viso scintillare.

Desio. Così esser io discerno.

Peregrino. Et per tal causa qualunque alluminando qui al bascio radia e stila, stella è, per la correspondentia del suo nome.

Desio. Donque il foco è stella, perché anchora esso stilando radia e illumina.

Peregrino. Et che credi tu che siano altro che aere infiammato le stelle?

Desio. Se sono del Cielo parte e sono aere infiammato, il Cielo è aere e non quinto corpo¹ come se afferma e crede.

Peregrino. Tu estimi le facelle che dal alto qui al sodo radiano e se presentano al viso con proprii colori siano esse parte del cielo? Non errare, perché il semplice corpo non è colorato, qual è subietto al viso, e per tal causa non se po' vedere con li occhi, già che il colore resulta dala mistione de quelli che se congregando unino in la generatione.

Ma le tante lume che tu discerni de intorno ad noi e circongirar il mondo sono le parte del aere per il continuo movere inflammate da li eterni spechi del cielo, che quelle con violentia continua movendo l'una all'altra percote, non molto distante dal sodo de la terra. Et de ciò te farà fede quando l'acial² over ferro con violentia batti in la pietra e scintilla il fuoco, de la qual fiamma se causa per le molte scintille coadunate poi.

Anchor se più cerchi per la notte serena e clara vederai le fiamme accese in le montagne elevate, perché suo lume radiando stilano, da le stelle niente differire. O veramente la Luna de splendore piena quando dal Oriente se leva suso, e per dentro qualche selva la remiri de improvviso, estimi tra gli arbori il fuoco acceso: il senso in parte non erra, già che il fuoco vede.

Desio. Et come tanta violentia se può causare da corpi sì lontani?

Peregrino. Con li sentimenti iudicherai lo effetto indubitato e certo, perché il Sole de tal potere nel tempo estivo non se asconde, così gli altri benché non tanto manifesto. Et nel modo che il ferro tira la calamita, li celesti l'aere e tutti li inferio-

¹ quinto corpo: etere, il quinto elemento aristotelico.

² acial: acciaio.

ri violentano. Et se tu ben remiri per dentro li radii estesi del Sole, comprenderai certi minutissimi corpetti¹ scorrere, che mai quiescono, l'un l'altro percotendo, per la qual cosa se causa la fiamma e il calore nel aere che radia. Anchor le altre parte del cielo similmente fanno, chi più chi mancho, e iusta il vigore causan queste fiamme radiando e scintillando con soi stili qui al bascio, de le quale è quella che tu hai visto con la coda. Et per tanto stella caudata se può chiamare, non come dicevi tu con quelli che errano.

Desio. Di', peregrin mio, se foco e fiamma le stelle sono, perché con tante differentie in li soggetti oprano?

Peregrino. Per le varie parte che se adunano.

Desio. Poni essempro simile, e non te allontanare.

Peregrino. Estima intorno de la tua regione fuochi molti con tanti maestri che oprano, perché in tutte le cose bisogna il fuoco: come con fabri che il duro ferro distendino; con quelli che lo oro e argento (più degno metallo) battino; cuochi che fan differenti cibi e sapori; tintori che alli panni dan colori varii; vitrari² che fan tante belle cose; carbonari che le legne accese estinguono per in le opere servire; pistori³ che il pane fanno; et quelli anchora che nelli camini le pietre incendino e fan calcina per li edificii, e altri quanti che te piace; con tale doctrina, da lontan mirando, solamente il fuoco non te erri se dici de tutti semplice e eguale artificio, perché neanche le fiamme sono eguale, se ben te adverti, in la apparentia e modo. Il simile tu potrai discernere nel cielo per le radiante fiamme.

Desio. Me par vero questo che tu dici.

Peregrino. La Stella che vedesti con la coda da parte in parte se move circonvolgendo il Cielo, e per questo se dice errante, e le altre sette nominate, per la somiglianza che con li animali fanno, perché come quelli delocandose⁴ in questa hor in quell'altra parte vanno errando; così esse per li lati suoi del cielo che rivolgino.

Desio. Io non l'ho vista muovere.

Peregrino. Te farò cognoscere con certezza suo errante moto.

Desio. In che maniera?

Peregrino. Con lo astrolabbio o quadrante piglierai sua altura, anchor de qualche stella fissa che tu cognoscerai più vicina esserli, e ogni matina retorna con la simile mensura e trovarai quanto continuamente se allontana. Anchor più te vo' far sapere per una de quelle caudate che comparseno nelli 1531 del mese de Augusto,⁵ l'una de le quale se vedea nello Occidente, tramontato il Sole sotto de Iove (al primo incomenzare) assai nel bascio vicin la terra, e a poco a poco movendose equalò con quello, da poi procedete più fin che divenne in molta distantia e altura che il Pianeto discorrea de sotto. Non era questo moto certo come de le altre errante, o amico mio.

¹ *corpetti*: corpuscoli.

² *vitrari*: vetrai.

³ *pistori*: fornai, in particolare gli addetti ad impastare il pane.

⁴ *delocandose*: spostandosi.

⁵ Il Forte si riferisce qui alla cometa di Halley, che rimase ben visibile nel cielo italiano per quasi tutto il mese di agosto del 1531, e fu osservata tra gli altri da Peter Apian e Girolamo Fracastoro.

Desio. Certo, e chiaschedun in ciò mirava, e io anchora.

Peregrino. Cognosci bene tu per queste ragione che è stella errante, e non come estimavi, seguendo le vanitate de quelli che errano con il coadunato grege de la dubitante setta, mendace, misera, e infelice.

Desio. Perché de un tempo e non un altro se vede?

Peregrino. Perché non può da ogni banda del suo corpo nel aere con violentia tanta muovere e causar fiamma al vedere manifesta: quando dunque se volge e con quello lato in giù remira, radia come tu vedi, per fin che discorrendo gira l'altra parte.

Desio. Et che commove nel seculo tra gli huomini?

Peregrino. Quel che te dissi de sopra.

Desio. Per che ragione?

Peregrino. Perché nel aere gran moltitudine de corpetti comulando aduna, come tu vedi per sua longa coda, ciascun de li quali qui nel bascio dispone de gli animati e altri quelli che se li concordano. Ma perché le cose primo in cielo e nel aere, e da po' nel bascio se fanno, conviene che de suoi corrispondenti gran moltitudine in uno recoglie, de la qual se causa exercito e fin come quella da un in un altro loco procedendo muove la congregatione, fatta alla similitudine che è il ferro da la calamita poi che se li accompagna. Et in quella parte dove che remira con la testa, move danosi e infelici effetti, irreparabili, perché fiamma li conduce destrutione e morte.

Desio. Et perché tante cose?

Peregrino. Perché non ha resistentia che li corrisponda, ma consuma ogni humidità la tanta fiamma, senza de la quale non se vive. Et per il percolare che l'un l'altro fa, se impedinò in stessi, e la moltitudine adunata grandemente incommoda, con caristia, stenti, infirmitate e morte. Et duran cussi queste cose secondo la flamegiante apparientia tarda, perché ogni opra segue il potere de l'operante quanto che dura nell'ufficio suo; se dunque molto inlongava, se poco brevemente la espedisse. Et in quello lato de la terra da dove se vede elevare la gente accumula e recoglie, perché ivi la sua corrispondentia più che altrove domina. Ma per potere più chiaramente discernere la cosa, te vo dar per esemplo quelle due caudate che comparseno sopra de la terra nelli 1531 del mese de Augusto. La prima de la quale se levò tra l'Oriente e Settentrione, da dove recogliendo tirò e mosse lo exercito turchesco, per la corrispondentia de le parte, alla quantità de la gran coda e lume de la quale fu la proportionata unione e cumulo, qual regendo condusse dove che mirava verso tramontana, per l'Austria e Ungaria. Et ivi condusse infelici e irreparabili effetti con fiamma, destrutione e morte. Durò tempo poco in tale affare e opra, perché sua apparientia presto disparve. Ma nello exercito incomodità con charistia, stenti, infirmitate e morte condusse.

L'altra qual nello Occidente fo veduta, congregò anchora essa da la sua banda exercito proportionato ad suo gran corpo e lume. Et dove mirava nel Settentrione con suo capo mosse quello. Et ivi condusse irreparabili effetti e infelici de fiamme, destrutione e morte. La Germania il sa quanto per questo infortunio se lamenta e piange. Durò l'opra de tal infortunato caso tempo maggiore che non lo effetto de la prima, perché anche sua apparenza molto fé dimora. Non senza infortunio tra loro e danno de charistia, stenti, infirmitate e morte.

Desio. Che concluderemo de questa del Mese de Ottobre del 1532?¹

Peregrino. Con le regole de Natura e vie certificate dala approbante esperienza certamente potremo dire il simile.

Desio. Non te renresca questo poco!

Peregrino. Da quella banda che se elevò sopra la terra adunando congregerà exercito molto grande che coprirà li monti e le pianure. Et condurrà quello dove mirando desteso tenca il suo capo signando le parte. Ivi la infelicità irreparabile sarà grande per le gran ruine e per li occisi, per li presi, per li feriti, e per li stenti, terrori, charistia e morte. Durerà l'opra de tanto infortunio e male più de un mese. In lo congregato exercito poi (cagion de tanti mali) seguirà la incomodità e danno, con charistia e stenti assai, pene, infirmitate e morte.

Desio. Receverano tutti quanti lo infortunio e male, sì ne l'una come in l'altra parte?

Peregrino. Secondo che con tale influentia concorderano e haveran quella corrispondente al bene o male.

Desio. Declaramo te priego più apertamente questa cosa.

Peregrino. Tu domandi alta e profonda impresa ch'io manifesti, da la quale il bene e il male tra gli huomini dipende.

Desio. Tanto più intenderla me diletta.

Peregrino. Non è pasto per tutte persone.

Desio. Et perché?

Peregrino. Perché vi bisogna ingegno elevato per natura, dotrina perfeta da le continue esperienze certificante comprovata, amore, comodità e solitudine.

Desio. Et perché cussì?

Peregrino. Dirò te la cagione: dove non è ingenio elevato per natura, in vano le bone dotrine vi si ponino. Et mancando li documenti veri, per li continui esperimenti comprovanti, credendo non errar se erra. Amore, perché dove quello non è mai se perfice cosa alcuna. Et se tutto vi fosse mancando il comodo niente se fa, perché l'opra è differente dal volere. Et in summa per tutte le cose bisogna solitudine, quale poi accompagnate fanno lo homo perfetto, che opera da homo e è homo per ogni conto. In altra maniera no, perché tu vedi quanto li bisogna.

Desio. Tu me trastulli, e io vo' da te intendere la causa del bene e male tra gli huomini, sì come dicevi.

Peregrino. Io perderò il tempo e tu l'opra anchora.

Desio. De dirla me farai tanto piacere, te priego come caro amico, perché del sapere me hai la mente accesa.

Peregrino. Ben ascoltar te convien e raccogliere ogne tuo pensier in uno cumulo, e vederai come se vive al mondo tra la moltitudine, e qual via tener se deve.

Desio. Io tutto pendo dal tuo ragionare.

Peregrino. Movese ciascheduna cosa generata (come io te dissi) da sua celeste fiamma che le sorti quando l'uno e l'altro se accompagnarno nel dellocare, con

¹ Alcuni astronomi hanno ipotizzato che la cometa C/1532 R1 sia la Ikeya-Zhang, apparsa l'ultima volta all'inizio del 2002. Se così fosse, si tratterebbe della cometa dal periodo orbitale più lungo di cui sia stato osservato più di un passaggio.

la lege de natura, che tra corrispondenti moti afferra e causa unione. Vedrai per questo li concordati ad Saturno pigri, vili e mesti, de angustia pieni, miseri, impii, mendaci, sporchi, solitarii e malefici.

Ad Iove con allegro viso benigni e splendidi, iusti, mundi, conversevoli e benefici.

Ad Marte pieni de ira e sdegno con furore, instabili, rissosi, iniusti, busardi, sanguinolenti, crudeli e malefici.

Al Sole audaci, magnanimi, liberi, signorili e benefici.

Venere con piacevoleza li conduce delettevolmente, mondi e gratiosi, pieni di mansuetudine, lieti, conversevoli e benefici, ma vanagloriosi.

Ad Mercurio industriosi, instabili e varii; de la Luna vagabondi, sonnolenti e pigri, invalidi de mente e virtù corporale.

Quali l'un l'altro tempra e varia secondo che li aggiunge sua virtù. Et se fan participi tra loro nel governo permettendo al compagno che più conviene secondo natura, come potrai vedere se tu cerchi suttilmente questa cosa, e sopra de te stesso con più manifesta prova.

Desio. Così me piace, di' che me par la miglior via.

Peregrino. Tu sei de complexionem Ioviale, allegro, benigno e gratioso tutto; reducite in mente quante fiate lo animo tuo è devenuto melanconico, cogitabondo, tristo e amar la solitudine. De tanto effetto comprendevi la cagione?

Desio. Non, e spesso me intervene questa meraviglia.

Peregrino. Quando eri pieno de sdegno, quasi rabioso che de te stesso haveresti fatto maleficio, e forse te occupò la pigrizia il corpo e la mente, de maniera che adoprare non convenivi cosa alcuna, il cor tuo sa quanto alcune volte abundava de allegrezza e godeva tutto, te viene a memoria? Il simile dico de li altri accidenti, che in lo animo han potere de numero quasi infinito, qual era la causa tu già non pensavi.

Desio. Cussi sono state come dici, credo dentro de me cercasti ogni secreto. Segui, te prego, perché cussi?

Peregrino. Quando uno de li dominatori celesti receive nel governo alcuno (sia come esser se voglia) muove in quello accidenti che sono suoi proprii, e secondo sua natura il rege e varia, sì come dissi del esser tuo alterato in tanti modi. Questa è sua propria e special cagione. Perché ciaschedun dà de quel che pote, e non de quello che non ha né possiede. Mira per essempro quando il vento, qual da le gelate parte de la Tramontana in questa nostra regione soffia, caldo non move, né anche l'aere con nebulie turba, perché non ha ne po', ma infrigida e desecca dovunque se estende, e il tutto fa netto e chiaro, perché è suo proprio e li conviene. Ma quel spirito che soffia per opposito dal meridionale lato, turba l'aere, e de nebulie il reimpe e carcha, per el qual se fa humida la regione per dovunque corre. Donque Saturno perché il spirito tenebroso e tristo rege, nel animo che receive in domino suflando il move e disperge, per la qual cosa suoi effetti segue e opra. Il Sole abundante e claro in li suoi congiunti, il simile ciaschedun altro con la propria natura e corrispondente domina in qualunque rege.

Desio. Donque da per noi potemo nulla, ma guberanti ne la terra, come le herbe, arbori e animali.

Peregrino. Non tutti cussi, perché il libero arbitrio humano mirabilmente opra, con il qual se distriga dal malo planeto e al bono se accompagna, che il guberna, iusta la convenientia de le persone, tempo e loco.

Desio. Tu me fai stupido remanere tra le contraditorie cose, e che me giova libero arbitrio se de la mesteza sono occupato qual tutto me turba, e vogliando non posso allegro stare? Sono dunque come il cavallo, il bove, l'asino e il grege, che se conducino per forza e spesso dove che non lor piace?

Peregrino. Tu me par sei desperato, po' che incomenciai in l'alto ragionare. Non te dissi che non era pasto per tutte persone? Sta paziente e ascolta, perché non se può dire il tutto nel principio se non se narra a ponto il fatto come procede. Io te feci intendere che lo humano libero arbitrio è mirabile nella opra perché fa cose mirande, e vo' che cognosci lo esser suo.

Desio. Quanto me sarà grato e utile, se è così come tu dici.

Peregrino. Libero arbitrio se nomina, perché liberamente arbitra iudicando, e tu ben sai che alcuno drettamente non può iudicare, se de ambe parte le differentie tutte non apprende, e questo non può essere mancando il sapere de le cose. Donque amico mio dove alcuno non cognosce, né sa, non può liberamente arbitrare. Et per tanto errano tutti quelli che se estimano liberamente operar senza sapere le differentie de le cose, tirati da li desiderii e appetiti humani, per vigore de le radiante stelle. Resta dunque che solo il Sapiente può libero arbitrare, perché le cose cognosce e differentie loro, anchora gli altri che ordina come e quando. Et hanno tutti gli huomini questa libertate, non altramente che è il ferro e la pietra dura nel cavar del fuoco, che se l'un con l'altro fortemente non percuote scintilla non cava, e ambi frigidati se stanno.

Desio. Veniamo al caso con esempio in che maniera.

Peregrino. Reducite a mente quel che te feci sapere, che ciò che è qui nel bascio se rege da le celeste fiamme, con lo accordo de natura.

Desio. Tengo bene ogne cosa davante alli occhi che me depinge la mente.

Peregrino. Sappi anchora oltra che il Cielo ha differente parte, comparato alle bande de la circondata Terra, da le quale pervene bene e male, e continuamente movendose variano, non senza corrispondentia e ligame de natura con li fiammengianti Dominatori che per dintorno errando vanno. Quando dunque per le parte bone e felice passa il Governatore, al bene accompagna e guida tutti suoi sugiatti. Similmente de gli altri Duci che il male giù precipitando calano, ciascuno de quelli che se li accompagna consegue cussi del corrispondente male. Et se accortamente cerchi tra la gente, troverai in effetto quello che io te dico.

Quanto spesso se discerne o vede alcuno in miseria e infelice stato, poi mutato loco cambiare ventura? Quanti per il contrario da bene al male continuamente hanno cambiato loco? Questo è mirabile, mostrato da natura artefice degna. Lo Agricultor che ciò cognosce e pone cura, de la esperientia instrutto, repianta negli orti e giardini le herbe e arbori da loco a loco, per megliore loro natura. Et se tua mente sublevi vedrai che mutanse le cose tutte con accidenti varii, mutando loco. Mira nel homo che per dilocarse da una in un'altra parte sempre variano li suoi fatti, accidenti e casi, incominciando da la genitura, e più oltra anchora.

Dal cibo lo homo se sustenta e guberna, qual è de varie cose, e ciascheduna

ha esser proprio. Nel stomacho presentato receve de li accidenti che non havea primo, poi se deloca nel fegato, e devene de altra maniera, e quando nelle vene passa, vedi come sua tempera varia, ricevuto nelli membri perché sono altre parte con altra qualitate se assomiglia, de li quali quella portione che in li genitali descende se converte in seme per la generazione. Et se nel ventre de la Donna passa, creatura se fa, corrispondendo le parte, organizzata de membri varii, e più non ha simile ogne sua divisione. Quando se extrahe da la matre fuora, varia anchora cambiando loco li accidenti suoi, e receve e fa quello che dentro il ventre non potea, fin che da per sé camina in diverse bande e consegue le varietate tante che secondo li lati e tempi causano le stelle, e per tanto non sempre da Iovial patre Iovio figliol nasce, ne da Martiale simile anchora, ma nel modo che disponino le Celeste Facelle. Vedi amico per il movere quanta varietate nasce in li sugetti.

Desio. Li luochi de la Terra come devenino corrispondenti, perché non fan mutatione?

Peregrino. Il Cielo d'ogni intorno con tutto il sodo da parte in parte corrisponde, come in plano con linee drette potrai compartire. Et cussì dove stando illuminano o mirano, oprano e non dove non sono ne vedino li motori Celesti, perché tutto oprano con li radii e lume. Anchora dove se fa qualche novità de edificio o de altra commotione, come li altri generati corrisponde alle fiamme celeste, da le quale se rege poi, sì al bene come al male che receve. Et per tal causa non tutti partecipan nel bene fruto né anche il danno ciascun nel male, anchor che in la moltitudine convenga.

Desio. La caudata in che maniera da l'altrui dominio e governo reduce al suo il soggetto che dispone e rege?

Peregrino. Quando primo verso la Terra se revolge e move il lume, li corrispondenti in quello se li alligano, e essa li concorre. Similmente quando se leva sopra la habitatione, o per altri lati che discorra, qualunque se li aduna il conduce dove che pote, al bene o male che per il movere se sortisce.

Desio. Veniamo a l'artificio, o Peregrino, che può la humana libertade.

Peregrino. Imitando le mirabile opre de Natura conseguire lo intento iusta il tempo, il loco e le persone.

Desio. Non te dispiaccia più apertamente dire con exemplo, perché lo intelletto apprende meglio e serva sua memoria.

Peregrino. Come tu ben sai e vedi tutte le cose con movimenti se fanno, sì nella Terra come in Cielo, e variano iusta li tempi che se discernino differire, e per tanto nel fervore e incendio de la estate neve non se genera, né anche nel gelato inverno li frutti. Bisogna dunque al tempo suo ogne cosa. In altro modo essendo, non opra la bona maestra natura che ne insegna il loco e le persone, perché non se ricerca in selva quello che conviene al mare, né anche tra le onde quel che nelli boschi se appartinene. Il vero Sapiente che cognosce e sa il fatto aspetta il quando, da poi ad suo volere opra e sta sicuro, perché assai più de gli huomini i Cieli ponno. Come fa lo esperto medico diligente e bono che non ciba colui che pate quando la natura cognosce stimolata e vinta dal mordace incendio de la febre, che occupa il tutto con li corrotti spiriti nocivi e inimici, de maniera che per il gran potere de li dannosi flati riceveria adversa natura, per il corpo periculosa e mortale,

qualunque nutrimento che ad quello invitasse. Ma il restora quando cognosce il suo più riposo e quiete reinfili bene e sempre iuva seguendo tal via. Cussì conviene nel governo de tutte le opre e fatti umani, perché infermi semo de molestie e affanni continui che mai sequisce. Ma perché han fatto il consueto, e è cosa comune, la infelice e miseranda turba non se accorge e segue dove lo occulto ligame de ciascheduno tira, come il cavallo fa, il bove, l'asino e il grege. Bisogna per tanto ad qualunque vole la humana libertà ponere in opra, le qualitate de movimenti comprenda, e quando ad suo intento sono corresponderli in tal maniera farà cose degne de grande admiratione nel secolo che scorre. Perché è occulto nutrimento, restoro e medicina del bene che tanto se desidera, qual sempre la bona maestra nostra opra, come per clari esempli te ho fatto vedere.

Desio. Al presente io ben discerno che con la arte del vero Sapiente se perficino li voleri e intenti humani, senza de la quale no. Et se alcun per forza de natura havendo aiuto da lo artifice devene molto più migliore, e me pare come lo essere de gli arbori prodotti da natura in bono loco, adiutati poi dal sapiente e solcito agricoltore, devenino mirabili in bontate. O felici quelli dove regna tanto sapere, anchora dovunque se ritrovano, perché fan participar gli altri de tanto bene!

Peregrino. Tu dici il vero de questi sapienti che sempre attendino a le vere e salutifere opre, ma non de li dubitanti e vani nominati, che hanno sola apparentia con fantastiche parole tra la molta gente che poco vede, mostrando cianze con ponti de scritture e la loro gran paccia, poco cura de se stessi, viltà de animo e prava intentione, condotti come grege insana dal vorace lupo duce de la mandra in precipitio. Infelici essi e qualunque li attende, perché in vano consumano la miseranda vita.

Desio. Me par tu dici il vero perché frutto non segue dove se fatica in vano.

Peregrino. Ecco che è gionto al fin el tuo volere! Donque da te me parto, resta in pace.

ANGELO DE FORTE ALLI LETTORI

Accorti lettori de ingegno sublime e elevato, se il presente esemplare da quello al Summo Pontifice presentato vederasse differire, dove ragiona de la testa de la Stella caudata, non ve occupi la admiratione, perché quando la Santità del nostro Signore da Anchona dispose sua partita ver Santa Maria de Loretta, io era in Camerino dove se aspettava. Donque certificato tra me stesso recercai che conveniente dono offerire gli potesse, me parse non oro o argento e gioie, perché in me non eran de tanta valuta, anzi da li simili grandi e potenti terreni dominatori, oro, argento e gioie se aspetta con dignitate, già che ciaschedun da de quello che possede e pote, come il degno Artaserses ad Hippocrate fece; Dionisio (benché tiranno) ad Platone; e il gran Macedone al tanto nominato Stragirita, e Mecenate al Mantuan Omero, per al comune bono accomodarli, senza de li quali malamente haverian philosophato. Cussì vagando trascorsi dentro il riccho potere de la miranda Natura dove me se offersen le stelle caudate, quale Comete comunemente chiamano, che fanno in la nostra età le desiderose persone dubitare e ansiosamente forsi, per le opinione che senza fundamento de natura trovano.

Presi dunque tal sugetto, ma perché quando apparve quella del 1532 io in la alma e libera Neptunia commorava,¹ da altri negocii inclinato, e per tanto non attesi al suo spettacolo e vedere, ma investigai la apparentia sua da coloro che in la regione più intelligenti e acorti se mostravano, e la depinseno con il capo in Settentrione, e cussì in quello scrisi. Al presente, retornato dove governa il santo consiglio degli Iusti Sapienti e Divini Vechioni, con mei amici ragionando la designano de altra maniera: dunque per evitare lo errore manifesto ho lassato quella parte, che se io l'havesse remirata, seguiva oltra con più ricca dottrina. Eccovi degni Lettori aperta la cagione del fatto, e perché anchora de sì fata materia e de tante cose discorro cussì breve, e tengo il modo dal quale molto se comprende. Ma perché me drizzo² per le vestigie estimate che non se vedino, occupate e corrotte da boschi folti, da paludi pieni de fango, e arenosi liti, se in qualche errore cascasse, sono dapresso de voi Sapienti e amici de le bone dottrine iustamente escusato. Donque Speculatori sensieri che del vero fati conto, con animo benigno e iusto ve dignati la presente mia fatica contemplare.

¹ *commorava*: risiedevo.

² *me drizzo*: mi dirigo.

LUISA CAPODIECI, *Medicaea Medaea. Art, astres et pouvoir à la cour de Catherine de Médicis*, Préface de Ph. Morel, Genève, Droz, 2011, 727 pp.

IN TORNO alla regina fiorentina, Caterina de' Medici, si sviluppò in Francia una sinistra leggenda, che le associava pratiche negromantiche, invocazioni di demoni, fabbricazione e utilizzo di bracciali e immagini talismaniche. L'ampio lavoro di Luisa Capodiecì, che vantaggiosamente intreccia competenze storico-artistiche con l'indagine filologica e una vasta ricostruzione storico-culturale, inizia con una analisi dotta e penetrante di testimonianze e documenti, che mostra l'incostistenza del mito della 'regina nera', vivo soprattutto in ambienti e presso autori protestanti. Alla corte di Caterina viene così restituita la sua fisionomia di centro di irradiazione della filosofia neoplatonica e della spiritualità ermetica, riproposte con grande fortuna alla cultura europea dagli scritti e dalle versioni di Marsilio Ficino, tradotte a loro volta in francese, ai primi del Cinquecento, da Lefèvre d'Étaples. Accanto al *penchant* per la divinazione e il profetismo, che ben si esprime nei legami con Nostradamus, viene sottolineata in quell'ambiente la presenza di un interesse per l'astrologia, testimoniato dagli oroscopi fatti eseguire per i sovrani e i principi; dal tentativo di Gabriele Simeoni, umanista-astrologo fiorentino, di determinare con il metodo delle *electiones* il momento migliore per l'incoronazione di Carlo IX alla ripresa in chiave encomiastica della discussione, svolta anche in rapporto alla *stella nova* del 1572, sul significato astrologico di eclissi e comete. Tema, quest'ultimo, affrontato nell'innovativo capitolo sul quadro di Antoine Caron, il cui soggetto l'autrice identifica in Dionigi l'Areopagita che osserva l'eclissi a Eliopoli.

Una consistente parte del volume è dedicata all'analisi delle pitture e decorazioni della reggia di Fontainebleau. Sono ricostruite per la prima volta nella loro interezza l'iconografia del *plafond* della camera di Henri II e della galleria di Ulisse, cui viene restituita la dimensione di una complessa allegoria del viaggio dell'anima, nei due momenti della discesa dal cielo alla Terra e del ritorno alla patria celeste. La tesi che ne scaturisce è che siano i motivi della filosofia neoplatonica, mutuata dai testi di Ficino e Plotino, ma anche di Porfirio e Proclo, a fornire l'intelaiatura concettuale sulla quale vengono ad innestarsi i rimandi alle virtù planetarie, alle corrispondenze macro-microcosmiche, alle reti di rapporti che stringono ai pianeti le serie di elementi, animali e piante ad essi collegate. L'utilizzo dei riferimenti astrali ha, secondo la Capodiecì, finalità simboliche ed encomiastiche, così come il ricorso ai miti di Ercole e dell'età dell'oro: ciò che si tratta di sottolineare è l'origine divina del potere dei Re Cristianissimi, e la loro funzione di guide e salvatori del loro popolo in una età che anela alla pace, turbata dalle guerre di religione.

L'ultima parte del volume è dedicata alle feste di corte, agli spettacoli misti di danza, teatro e musica organizzati in occasione di matrimoni reali, come il celebre *Ballet comique de la Royne*, realizzato a Parigi nel 1581 per le nozze del duca di Joyeuse, alle *mascarades*, alle decorazioni allestite per gli ingressi dei sovrani e

principi a Parigi, Lione, Rouen e Reims. Con il supporto di una analisi molto dettagliata di testi ed immagini, l'autrice mostra ancora una volta persuasivamente il carattere metaforico e allegorico dei numerosi riferimenti astrali, esplicitamente contrastando le tesi proposte da Frances Yates in alcuni celebri saggi degli anni Cinquanta del Novecento. La Yates, il cui 'magismo' ha profondamente influenzato il successivo sviluppo degli studi in materia, il *Ballet* poteva interpretarsi come una sorta di talismano, concepito per attirare l'influenza benefica degli astri sulla Francia e il suo re (F. YATES, *Poésie et musique dans les 'Magnificences' au mariage du duc de Joyeuse, Paris 1581*, in *Musique et poésie au XVI siècle*, a cura di J. Jacquot, Paris, CNRS, 1954, pp. 248-252). Ma, come sottolinea la Capodieci, non c'è alcun supporto documentale per tale tesi, certamente suggestiva, e l'idea che si tratti di feste talismaniche si fonda su di un uso inadeguato della nozione di magia astrale. Se proprio si vuol parlare di magia a proposito di spettacoli e di immagini, si può farlo solo in senso lato, con riferimento alle reazioni simpatetiche ed empatiche che esse possono destare negli spettatori. Altra cosa è la magia astrale, che punta ad attrarre i poteri degli astri per volgerli a specifiche finalità operative. Altra cosa ancora la magia astrologica, che l'autrice distingue con qualche fatica dalla prima: è utile a tal proposito ricordare che l'espressione tecnica *imagines astronomicae*, immagini astrologiche, nei lessici astrologici indica esclusivamente le immagini, forgiate in momenti propizi, scelti con la tecnica delle *electiones*. È questo il punto nel quale la magia si appropria di una procedura astrologica, volta alla determinazione dei momenti favorevoli, per operazioni magiche veicolate dall'immagine degli esseri sui quali vuole esercitarsi la magia, come nella celebre storia, ripresa anche da Giovanni Pontano, dell'immagine dello scorpione, di cui l'arabo Thabit scrisse che fu usata per guarire uno schiavo dal morso del velenoso insetto.

Parlando dell'arte della memoria, la Capodieci ne scrive come di un *deus ex machina* che si ha la tendenza a far apparire troppo facilmente a proposito della produzione artistica del sec. XVI (p. 599). Il suo libro conferma come la stessa osservazione possa farsi a proposito della magia, alla quale per un certo periodo si è teso ad attribuire un ruolo esorbitante, sia in rapporto all'astrologia, che in generale in rapporto alla cultura del Rinascimento.

O. P. F.

L'ARGOMENTO
DEGLI *EROICI FURORI* DI BRUNO

EUGENIO CANONE

PREMESSA

EUGENIO CANONE

GLI *Eroici furori* sono l'ultima opera pubblicata da Giordano Bruno prima di lasciare Londra e, in generale, l'Inghilterra: l'ultimo dei sei dialoghi italiani ai quali egli fa riferimento anche con una metafora architettonica, parlando di *edificio* della nolana filosofia, il cui «fonte» – seme e fondamento – è il *De la causa, principio et uno*, e il cui «tetto» sono appunto gli *Eroici furori*. Di sicuro, i dialoghi bruniani sono strettamente legati tra loro, e gli stessi testi introduttivi ne sono una testimonianza significativa (cfr. l'introduzione a BOI I, pp. xxiii-xxx).

Dalla *Proemiale epistola* della *Cena de le Ceneri* all'*Argomento* dei *Furori*, Bruno intreccia filosofia e autobiografia, presentandosi in una condizione di *contrarietà*, che per lui è la condizione propria dell'essere umano, come del resto di ogni ente composto. Il filosofo nolano tiene a rimarcare che senza *contrarietà*, *mutazione* e *vicissitudine* non ci sarebbe dolore, ma neanche dilettaazione: la vita stessa è frutto dei contrari. Nella *Cena*, nel primo dialogo del *De la causa* e nella *Cabala del cavallo pegaseo*, egli si presenta allora come un «fastidito», così come aveva scritto sul frontespizio del *Candelaio*. A ben vedere, una evoluzione del concetto di fastidito è il «furioso», cioè l'*eroico furioso*, il quale nella *contrarietà* coglie non una malattia, ma la cifra stessa di quell'uomo che Giovanni Pico riteneva un essere senza alcun archetipo. Nei *Furori*, Bruno afferma: «talché soggetto a doi contrarii eterno, / bandito son dal ciel e da l'inferno».

L'essere umano è bandito dal paradiso e dall'inferno: è sì *gettato nel mondo*, ma la Terra, come ogni altro astro, è nell'infinito. All'uomo di Pico che, rispetto al vincolo identitario e tuttavia fortemente costrittivo di una determinata specie naturale, si considera libero in virtù di un preciso disegno divino, Bruno sottrae la certezza di un qualche disegno metafisico da parte della divinità, ma nel contempo gli attribuisce una libertà non astratta o caratterizzata in senso teologico. L'uomo è libero in quanto può effettivamente esercitare la propria libertà, dunque pure in quanto libertà di espressione e di critica; una critica, quella di Bruno, che si rivolge alla filosofia, alla religione e alla società, in un'epoca in cui tale diritto era quasi negato del tutto.

Evidentemente, nei suoi scritti Bruno fa riferimento al «vero uomo», come egli scrive nel 1583 nell'epistola al vicecancelliere dell'Università di Oxford, all'uomo cioè che non ha paura di infrangere certe consuetudini e che «non fa differenza tra Italiano e Inglese, maschio e femmina, mitrato e incoronato, uomo di toga e uomo d'arme, uomo cocollato e uomo non co-



FIG. 1. Ritratto di Giordano Bruno; xilografia di Robert Budzinski stampata in *Giordano-Bruno-Buch*, hrsg. von Richard Budzinski-Wecker, Bad Oldesloe, Uranus-Verlag Max Duphorn, 1927. Robert Budzinski raffigura il filosofo nolano circondato da volti mostruosi e ghignanti, tra i quali figura la stessa morte (il ritratto di Bruno, di fantasia come tutti quelli che si conoscono, si basa sull'incisione in rame settecentesca attribuita a Johann Adam Del-senbach). La xilografia si richiama a una tradizione iconografica che ha nel *Cristo portacroce* di Hieronymus Bosch una delle espressioni più eloquenti; da ricordare anche il dipinto *Gesù fra i dottori* di Albrecht Dürer.

collato». Pertanto, egli si riferisce all'uomo in quanto persona realmente libera che esercita tale diritto nella vita, senza censurare passioni e parole per pavidità e ipocrisia o, semmai, nella speranza di conquistare, in quanto si è fatto servo nel teatro della vita, una qualche salvezza eterna. Pur essendo un'ombra sul piano ontologico, come d'altronde lo è ogni ente composto, l'uomo di cui parla il filosofo nolano sa comunque essere, quando necessario, un Mercurio critico e irriverente. Quindi un *Momus*, sul piano delle consuetudini sociali e culturali nonché, anzi soprattutto, del potere: quel potere oppressivo che, come Bruno evidenzia nei *Furori*, può riguardare la filosofia, la teologia o anche una moda letteraria, come quel culto di Petrarca, che all'epoca si riteneva regola della poesia.

Sempre riguardo a una sfera 'eroica', va ricordato che non a caso nei suoi scritti Bruno si presenta come strenuo difensore della *patria*, che si tratti dell'Italia e dell'Europa – in ginocchio per colpa di egoismi e di teatrini politico-religiosi che trascuravano i motivi reali di conflitti e crisi – o si tratti della stessa Terra, che era tradizionalmente ritenuta «feccia tra le sostanze corporali» da una filosofia e una teologia che egli considera entrambe malate. Ecco allora che, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, il filosofo nolano scrive: «che io serva a la republica e defension de la patria più con la mia voce et esortazione che con la spada, lancia e scudo: il soldato, il tribuno, l'imperatore». Non vorrei urtare la suscettibilità di certi storici della filosofia e della scienza, ma – pur senza alcuna devozione o cose del genere – ritengo che Bruno possa dirsi un indignato

del sedicesimo secolo che coglie nella critica lo spazio di una libertà concreta e utile all'umanità.

La xilografia di Robert Budzinski (FIG. 1) mi sembra esprima efficacemente tale idea; essa si richiama, come ho indicato nella didascalia, a una tradizione iconografica che comprende il *Gesù fra i dottori* di Dürer e, più specificamente, il *Cristo portacroce* di Bosch, ma nella prospettiva di una critica morale-sociale alla Georg Grosz. Le maschere che circondano il volto di un giovane e ironico Bruno sono espressione di un potere oppressivo e degenerare, volgare e brutale sino alla deformità: un potere che ha nella stessa morte la propria musa ispiratrice.

Probabilmente, gli *Eroici furori* videro la luce nell'estate del 1585; sappiamo che il filosofo nolano lascerà l'Inghilterra nell'ottobre di quell'anno, al seguito dell'ambasciatore francese Michel de Castelnau, avendo come meta Parigi, quindi proprio il luogo di stampa – pur fittizio – indicato sul frontespizio dei *Furori*, nonché la città da dove nella primavera del 1583 si era allontanato per recarsi in Inghilterra con referenze, sembra, dello stesso sovrano francese.

Nella *Cena de le Ceneri*, Bruno afferma che quando era in Francia – ma già qualche anno prima, nel corso di un breve soggiorno a Milano – aveva sentito parlare molto favorevolmente di Philip Sidney, al quale egli dedicherà poi lo *Spaccio*. Lo stesso Sidney sarà da lui scelto, in quanto poeta nonché conoscitore della lingua e della cultura italiana, come dedicatario del suo canzoniere filosofico. Tuttavia, nonostante quanto affermato dallo stesso Bruno nella parte conclusiva dell'*Argomento*, non si può escludere che, almeno in un primo tempo, egli avesse pensato di dedicare i *Furori* a un altro personaggio della corte inglese: quel Fulke Greville, anch'egli poeta e nella cui dimora sarebbe avvenuta, stando al racconto della *Cena*, la disputa tra il



FIG. 2. PAOLO VERONESE, affreschi di Maser, Villa Volpi già Barbaro (particolare dell'ultima stanza a est). Presunto autoritratto dell'artista in veste di cacciatore.

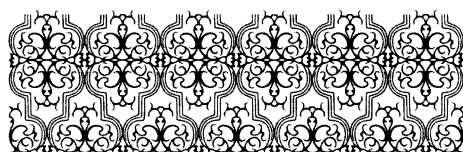
filosofo e i due dottori oxoniensi (vedi *infra*, p. 686, da leggere assieme a un passo della *Epistola explicatoria* dello *Spaccio*, BSP 4; cfr. *ivi*, pp. 307-308, nota 6; cfr. inoltre *infra*, note: 671,4-5; 686,21-35; 687,1-16).

Negli *Eroici furori*, più che negli altri dialoghi italiani, Bruno tesse l'elogio dell'*isola Britannica* e dei suoi abitanti, con lodi alla regina – cui egli allude variamente e velatamente nel testo –, alle «virtuose e leggiadre dame» e ad animi nobili come Sidney. Rivolgendosi a quest'ultimo, nell'*Argomento* il filosofo nolano non manca di sottolineare che a «questo paese Britannico [...] doviamo la fedeltà et amore ospitale», alludendo subito dopo al celebre verso virgiliano delle *Bucoliche*: «perché dove si biasimasse tutto l'orbe, non si biasima questo che in tal proposito non è orbe, né parte d'orbe: ma diviso da quello in tutto, come sapete» (*infra*, pp. 677-678; a p. 685 il verso latino è citato in un contesto diverso).

Sappiamo però che l'esperienza inglese di Bruno non fu tutta rose e fiori. Si era trattato senz'altro di un periodo eccezionalmente creativo per il filosofo, ma anche di anni difficili, in generale per la situazione politico-religiosa del paese e, più da vicino, per alcuni episodi di conflitto che lo avevano visto direttamente coinvolto, rispetto sia ad ambienti accademici influenti sia a quella stessa cerchia politico-culturale che in un primo tempo gli aveva garantito protezione a corte; come testimonianza eloquente di tale progressiva difficoltà si possono leggere i testi introduttivi delle opere stampate a Londra, dalla *Explicatio triginta sigillorum* agli *Eroici furori*, oltre a diversi passi delle stesse opere.

In effetti i *Furori* e, in particolare, l'*Argomento* rappresentano il commiato del filosofo nolano da quegli ambienti, nella consapevolezza che quella esperienza, pur straordinaria, si era ormai esaurita. L'*Argomento* è l'ultimo testo stampato da Bruno in Inghilterra e, con ogni probabilità, è anche l'ultimo testo da lui scritto prima di lasciare il suolo inglese: un testo di commiato, così come lo è l'enigmatico dialogo conclusivo dei *Furori*, dialogo che si chiude proprio sulle rive del Tamigi, «sotto quel temperato cielo de l'isola Britannica» che poi, sul piano politico-religioso, tanto temperato non era. Mi sembra che l'affresco del Veronese (FIG. 2) possa rendere figurativamente l'*Argomento*: con un 'autore' che pare introdurre l'osservatore – il visitatore, il lettore – in un certo luogo e rispetto a una determinata impresa, ma che in realtà, di ritorno da una faticosa caccia con veltri e mastini, quindi *dopo* l'opera, si sta congedando dal committente, da quella villa e dal suo pubblico.

[3]



ARGOMENTO DEL NOLANO

SOPRA

GLI EROICI FURORI

Scritto al molto illustre

signor Filippo Sidneo

★ ★
★

[4]

È COSA veramente, o generosissimo Cavalliero, da basso, brutto e sporco ingegno, d'essersi fatto costantemente studioso, et aver affisso un curioso pensiero circa o sopra la bellezza d'un corpo femminile. Che spettacolo (o Dio buono) più vile et ignobile può presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso: per dovenir or freddo, or | caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in mina di perplesso, or in atto di risoluto; un che spende il miglior intervallo di tempo, e gli più scelti frutti di sua vita corrente, destillando l'elixir del cervello con mettere in concetto, scritto, e sigillar in publichi monumenti, quelle continue torture, que' gravi tormenti, que' razionali discorsi, que' faticosi pensieri, e quelli amarissimi studi destinati sotto la tirannide d'una indegna, imbecille, stolta e sozza sporcizia? 10

Che tragicomedia? che atto, dico, degno più di compassione e riso può esserne ripresentato in questo teatro del mondo, in questa scena delle nostre coscienze, che di tali e tanto numerosi suppositi fatti penserosi, contemplativi, costanti, fermi, fideli, amanti, coltori, adoratori e servi di cosa senza fede, priva d'ogni costanza, destituta d'ogni ingegno, vacua d'ogni merito, senza riconoscenza e gratitudine alcuna, dove non può capir più senso, intelletto e bontade, che trovarsi possa in una statua, o imagine dipinta al muro? e dove è più superbia, arroganza, protervia, or 15 20 25

goglio, ira, sdegno, falsitade, libidine, avarizia, ingratitudine et
 altri crimi exiziali, che avessero possuto uscir veneni et instru-
 menti di morte dal vascello di Pandora, per aver pur troppo largo
 ricetta dentro il cervello di mostro tale? Ecco vergato in carte,
 5 rinchiuso in libri, | messo avanti gli occhi, et intonato a gli orec- [5]
 chi un rumore, un strepito, un fracasso d'insegne, d'imprese,
 de motti, d'epistole, de sonetti, d'epigrammi, de libri, de pro-
 lissi scartafazzi, de sudori estremi, de vite consumate, con stri-
 da ch'assordiscon gli astri, lamenti che fanno ribombar gli antri
 10 infernali, doglie che fanno stupefar l'anime viventi, sospiri da far
 exinanire e compatir gli dèi, per quegli occhi, per quelle guance,
 per quel busto, per quel bianco, per quel vermiglio, per quella
 lingua, per quel dente, per quel labro, quel crine, quella veste,
 quel manto, quel guanto, quella scarpetta, quella pianella, quella
 15 parsimonia, quel risetto, quel sdegno, quella vedova fene-
 stra, quell'eclissato sole, quel martello; quel schifo, quel puzzo,
 quel sepolcro, quel cesso, quel mestruo, quella carogna, quel-
 la febre quartana, quella estrema ingiuria e torto di natura: che
 con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un circeo
 20 incantesimo ordinato al servizio della generazione, ne inganna
 in specie di bellezza. La quale insieme insieme viene e passa, na-
 sce e muore, fiorisce e marcisce; et è bella cossì un pochettino a
 l'esterno, che nel suo intrinseco vera e stabilmente è contenuto
 un navilio, una bottega, una dogana, un mercato de quante spor-
 25 carie, tossichi e veneni abbia possuti produrre la nostra madrigna
 natura; la quale dopo aver riscosso quel seme di cui la si serve,
 ne viene | sovente a pagar d'un lezzo, d'un pentimento, d'una [6]
 tristizia, d'una fiacchezza, d'un dolor di capo, d'una lassitudine,
 d'altri et altri malanni che son manifesti a tutto il mondo; a fin
 30 che amaramente dolga, dove suavemente proriva.

Ma che fo io? che penso? son forse nemico della generazione?
 ho forse in odio il sole? Rincresemi forse il mio et altrui essere
 messo al mondo? Voglio forse ridur gli uomini a non raccorre
 quel più dolce pomo che può produr l'orto del nostro terrestre
 35 paradiso? Son forse io per impedir l'instituto santo della natura?
 Debbo tentare di suttrarmi io o altro dal dolce amaro giogo che
 n'ha messo al collo la divina provvidenza? Ho forse da persuader a
 me et ad altri, che gli nostri predecessori sieno nati per noi, e noi
 non siamo nati per gli nostri successori? Non voglia, non voglia
 40 Dio che questo giamai abbia possuto cadermi nel pensiero. Anzi
 aggiungo che per quanti regni e beatitudini mi s'abbiano possuti
 proporre e nominare, mai fui tanto savio o buono che mi potesse

venir voglia de castrararmi o dovenir eunuco. Anzi mi vergognarei se cossì come mi trovo in apparenza, volesse cedere pur un pelo a qualsivoglia che mangia degnamente il pane per servire alla natura e Dio benedetto. E se alla buona volontà soccorrere possano o soccorrano gl'instrumenti e gli lavori, lo lascio considerar solo
 [7] a chi ne può far giudicio e donar sentenza. | Io non credo d'esser legato: perché son certo che non bastarebbono tutte le stringhe e tutti gli lacci che abbian saputo e sappian mai intessere et annodare quanti furo e sono stringari e lacciaiuoli (non so se posso dir) se fusse con essi la morte istessa, che volessero maleficiarmi.
 Né credo d'esser freddo, se a refrigerar il mio caldo non penso che bastarebbono le nevi del monte Caucaso o Rifeo. Or vedete dunque se è la raggione o qualche difetto che mi fa parlare.

Che dunque voglio dire? che voglio conchiudere? che voglio determinare? Quel che voglio conchiudere e dire, o Cavalliero illustre, è che quel ch'è di Cesare sia donato a Cesare, e quel ch'è de Dio sia renduto a Dio. Voglio dire che a le donne, benché talvolta non bastino gli onori et ossequii divini, non perciò se gli denno onori et ossequii divini. Voglio che le donne siano cossì onorate et amate, come denno essere amate et onorate le donne; per tal causa dico, e per tanto, per quanto si deve a quel poco, a quel tempo e quella occasione, se non hanno altra virtù che naturale, cioè di quella bellezza, di quel splendore, di quel serviggio: senza il quale denno esser stimate più vanamente nate al mondo che un morbosio fungo, qual con pregiudicio de miglior piante occupa la terra; e più noiosamente che qualsivoglia napello o vipera che caccia il capo fuor di quella. Voglio dire che tutte le cose de
 [8] l'universo, perché possano aver fermezza e consistenza, hanno gli suoi pondi, numeri, ordini e misure, a fin che siano dispensate e governate con ogni giustizia e raggione. Là onde Sileno, Bacco, Pomona, Vertunno, il dio di Lampsaco, et altri simili che son dèi da tinello, da cervosa forte e vino rinversato, come non siedono in cielo a beber nettare e gustar ambrosia nella mensa di Giove, Saturno, Pallade, Febo et altri simili: cossì gli lor fani, tempîi, sacrificii e culti denno essere differenti da quelli de costoro.

Voglio finalmente dire che questi furori eroici ottegnono soggetto et oggetto eroico: e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi, che veder si possano delfini su gli alberi de le selve, e porci cinghiali sotto gli marini scogli. Però per liberare tutti da tal suspizione, avevo pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale sotto la scorza d'amori et affetti ordinarii, contiene similmente divini

et eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalisti dottori: volevo (per dirla) chiamarlo *Cantica*. Ma per più caggioni mi sono astenuto al fine: de le quali ne voglio referir due sole. L'una per il timor ch'ho conceputo dal rigoroso supercilio de certi fari-

5 sei, che cossì mi stimarebbono profano per usurpar in mio naturale e fisico discorso titoli sacri e soprannaturali; come | essi sce- [9]
 leratissimi e ministri d'ogni ribaldaria si usurpano più altamente che dir si possa gli titoli de sacri, de santi, de divini oratori, de figli de Dio, de sacerdoti, de regi: stante che stiamo aspettando quel

10 giudizio divino che farà manifesta la lor maligna ignoranza et altrui dottrina, la nostra semplice libertà e l'altrui maliciose regole, censure et istituzioni. L'altra per la grande dissimilitudine che si vede fra il volto di questa opra e quella, quantumque medesimo misterio e sustanza d'anima sia compreso sotto l'ombra dell'una

15 e l'altra: stante che là nessuno dubita che il primo istituto del sapiente fusse più tosto di figurar cose divine che di presentar altro; perché ivi le figure sono aperta e manifestamente figure, et il senso metaforico è conosciuto di sorte che non può esser negato per metaforico: dove odi quelli occhi di colombe, quel collo

20 di torre, quella lingua di latte, quella fragranzia d'incenso, que' denti che paiono greggi de pecore che descendono dal lavatoio, que' capelli che sembrano le capre che vegnono giù da la montagna di Galaad. Ma in questo poema non si scorge volto che cossì al vivo ti spinga a cercar latente et occulto sentimento: atteso

25 che per l'ordinario modo di parlare e de similitudini più accomodate a gli sensi communi, che ordinariamente fanno gli accorti amanti, e soglion mettere in versi e rime gli usati poeti, son simili a i sentimenti de coloro che parlarono a Ci|tereida, o Licori, a [10]
 Dori, a Cinzia, a Lesbia, a Corinna, a Laura et altre simili: onde

30 facilmente ogn'uno potrebbe esser persuaso che la fondamentale e prima intenzion mia sia stata addirizzata da ordinario amore che m'abbia dettati concetti tali; il quale appresso per forza de sdegno s'abbia improntate l'ali e divenuto eroico; come è possibile di convertir qualsivoglia fola, romanzo, sogno e profetico

35 enigma, e transferirle in virtù di metafora e pretesto d'allegoria a significar tutto quello che piace a chi più comodamente è atto a stiracchiar gli sentimenti: e far cossì tutto di tutto, come tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora. Ma pensi chi vuol quel che gli pare e piace, ch'alfine o voglia o non, per giustizia

40 la deve ognuno intendere e definire come l'intendo e definisco io, non io come l'intende e definisce lui: perché come gli furori di quel sapiente Ebreo hanno gli proprii modi ordini e titolo che

nessuno ha possuto intendere e potrebbe meglio dechiarar che lui se fusse presente; cossì questi Cantici hanno il proprio titolo ordine e modo che nessun può meglio dechiarar et intendere che io medesimo quando non sono absente.

- D'una cosa voglio che sia certo il mondo: che quello per il che io mi essagito in questo proemiale argomento, dove singularmente parlo a voi eccellente Signore, e ne gli Dialogi formati sopra gli seguenti articoli, sonetti e stanze, è ch'io voglio ch'ogn'un sappia | ch'io mi stimarei molto vituperoso e bestialaccio, se con molto pensiero, studio e fatica mi fusse mai delectato o delectasse de imitar (come dicono) un Orfeo circa il culto d'una donna in vita; e dopo morte, se possibil fia, ricovrarla da l'inferno: se a pena la stimarei degna, senza arrossir il volto, d'amarla sul naturale di quell'istante del fiore della sua beltade, e facultà di far figlioli alla natura e dio; tanto manca che vorrei parer simile a certi poeti e versificanti in far trionfo d'una perpetua perseveranza di tale amore, come d'una cossì pertinace pazzia, la qual sicuramente può competere con tutte l'altre specie che possano far residenza in un cervello umano: tanto, dico, son lontano da quella vanissima, vilissima e vituperosissima gloria, che non posso credere ch'un uomo che si trova un granello di senso e spirito, possa spendere più amore in cosa simile che io abbia speso al passato e possa spendere al presente. E per mia fede, se io voglio adattarmi a defendere per nobile l'ingegno di quel toscio poeta che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorgia per una di Valclusa, e non voglio dire che sia stato un pazzo da catene, donarommi a credere, e forzarommi di persuader ad altri, che lui per non aver ingegno atto a cose migliori, volse studiosamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno su quella matassa, con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale, ch'abbiano | fatto gli altri ch'han parlato delle lodi della mosca, del scarafone, de l'asino, de Sileno, de Priapo, scimie de quali son coloro ch'han poetato a' nostri tempi delle lodi de gli orinali, de la piva, della fava, del letto, delle bugie, del disonore, del forno, del martello, della caristia, de la peste; le quali non meno forse sen denno gir altere e superbe per la celebre bocca de canzonieri suoi, che debbano e possano le prefate et altre dame per gli suoi.

Or (perché non si faccia errore) qua non voglio che sia tassata la dignità di quelle che son state e sono degnamente lodate e lodabili: non quelle che possono essere e sono particolarmente in questo paese Britannico, a cui doviamo la fideltà et amore ospi-

tale: perché dove si biasimasse tutto l'orbe, non si biasima questo
 che in tal proposito non è orbe, né parte d'orbe: ma diviso da
 quello in tutto, come sapete; dove si raglionasse de tutto il sesso
 femminile, non si deve né può intendere de alcune vostre, che non
 5 denno esser stimate parte di quel sesso: perché non son femi-
 ne, non son donne: ma (in similitudine di quelle) son nimfe, son
 dive, son di sustanza celeste; tra le quali è lecito di contemplar
 quell'unica Diana, che in questo numero e proposito non voglio
 nominare. Comprendasi dunque il geno ordinario. E di quello
 10 ancora indegna et ingiustamente perseguitarei le persone: perciò
 che a nessuna particolare deve essere improprio l'imbecillità e
 condizion del sesso, come né il difetto e vizio di complessione: | [13]
 atteso che se in ciò è fallo et errore, deve essere attribuito per la
 specie alla natura, e non per particolare a gl'individui. Certamen-
 15 te quello che circa tai supposti abomino è quel studioso e disor-
 dinato amor venereo che sogliono alcuni spendervi, de maniera
 che se gli fanno servi con l'ingegno, e vi vegnono a cattivar le po-
 tenze et atti più nobili de l'anima intellettiva. Il qual intento es-
 sendo considerato, non sarà donna casta et onesta che voglia per
 20 nostro naturale e veridico discorso contristarsi e farmisi più tosto
 irata, che sottoscrivendomi amarmi di vantaggio, vituperando
 passivamente quell'amor nelle donne verso gli uomini, che io
 attivamente riprovo ne gli uomini verso le donne. Tal dunque
 essendo il animo, ingegno, parere e determinazione, mi protesto
 25 che il mio primo e principale, mezzano et accessorio, ultimo e
 finale intento in questa tessitura fu et è d'apportare contempla-
 zion divina, e metter avanti a gli occhi et orecchie altrui furori
 non de volgari, ma eroici amori, spiegati in due parti: de le quali
 ciascuna è divisa in cinque dialogi.

30 ARGOMENTO DE' CINQUE DIALOGI DE LA PRIMA PARTE

Nel primo dialogo della prima parte son cinque articoli, do-
 ve per ordine: nel primo si mostrano le cause e principii motivi
 intrinseci sotto nome e figura del monte, e del fiume, e de muse
 che si dichiarano presenti, non perché chiamate, invocate e cer-
 35 cate, ma più tosto come quelle che più volte importunamente si
 | sono offerte: onde vegna significato che la divina luce è sem-
 pre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte
 de nostri sensi et altre potenze conoscitive et apprensive: come
 pure è significato nella *Cantica* di Salomone dove si dice: *En ipse*
 40 *stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per* [14]

fenestras. La qual spesso per varie occasioni et impedimenti avvien che rimagna esclusa fuori e trattenuta. Nel secondo articolo si mostra quali sieno que' soggetti, oggetti, affetti, instrumenti et effetti per li quali s'introduce, si mostra e prende il possesso nell'anima questa divina luce: perché la inalze e la converta in Dio. Nel terzo il proponimento, definizione e determinazione che fa l'anima ben informata circa l'uno, perfetto et ultimo fine. Nel quarto la guerra civile che séguita e si discuopre contra il spirito dopo tal proponimento; onde disse la *Cantica*: *Noli mirari quia nigra sum: decoloravit enim me sol, quia fratres mei pugnaverunt contra me, quam posuerunt custodem in vineis*. Là sono esplicati solamente come quattro antesignani: l'Affetto, l'Appulso fatale, la Specie del bene, et il Rimorso; che son seguitati da tante coorte militari de tante, contrarie, varie e diverse potenze, con gli lor ministri, mezzi et organi che | sono in questo composto. Nel quinto s'ispiega una naturale contemplazione in cui si mostra che ogni contrarietà si riduce a l'amicizia: o per vittoria de l'uno de' contrarii, o per armonia e temperamento, o per qualch'altra ragione di vicissitudine; ogni lite alla concordia, ogni diversità a l'unità: la qual dottrina è stata da noi distesa ne gli discorsi d'altri dialogi.

Nel secondo dialogo viene più esplicitamente descritto l'ordine et atto della milizia che si ritrova nella sustanza di questa composizione del furioso; et ivi: nel primo articolo si mostrano tre sorte di contrarietà: la prima d'un affetto et atto contra l'altro, come dove son le speranze fredde e gli desiderii caldi; la seconda de medesimi affetti et atti in se stessi, non solo in diversi, ma et in medesimi tempi; come quando ciascuno non si contenta di sé, ma attende ad altro: et insieme insieme ama et odia; la terza tra la potenza che séguita et aspira, e l'oggetto che fugge e si suttrae. Nel secondo articolo si manifesta la contrarietà ch'è come di doi contrarii appulsi in generale; alli quali si rapportano tutte le particolari e subalternate contrarietàadi, mentre come a doi luoghi e sedie contrarie si monta o scende: anzi il composto tutto per la diversità de le inclinazioni che son nelle diverse parti, e varietà de disposizioni che accade nelle medesime, viene | insieme insieme a salire et abbassare, a farsi avanti et adietro, ad allontanarsi da sé e tenersi ristretto in sé. Nel terzo articolo si discorre circa la conseguenza da tal contrarietàade.

Nel terzo dialogo si fa aperto quanta forza abbia la voluntade in questa milizia, come quella a cui sola appartiene ordinare, cominciare, exeguire e compire; cui vien intonato nella *Cantica*:

Surge, prospera, columba mea, et veni: iam enim hiems transiit, imber abiit, flores apparuerunt in terra nostra; tempus putationis advenit.

Questa sumministra forza ad altri in molte maniere, et a se medesima specialmente quando si riflette in se stessa, e si radoppia;
 5 all'or che vuol volere, e gli piace che voglia quel che vuole; o si ritratta, all'or che non vuol quel che vuole, e gli dispiace che voglia quel che vuole: cossì in tutto e per tutto approva quel ch'è bene e quel tanto che la natural legge e giustizia gli definisce: e mai affatto approva quel che è altrimenti. E questo è quanto si esplica
 10 nel primo e secondo articolo. Nel terzo si vede il gemino frutto di tal efficacia, secondo che (per conseguenza de l'affetto che le attira e rapisce) le cose alte si fanno basse, e le basse dovegnono alte; come per forza de vertiginoso appulso e vicissitudinal successo dicono che la | fiamma s'ispessa in aere, vapore et acqua; [17]
 15 e l'acqua s'assottiglia in vapore, aere e fiamma.

In sette articoli del quarto dialogo si contempla l'impeto e vigor de l'intelletto, che rapisce l'affetto seco, et il progresso de pensieri del furioso composto, e delle passioni de l'anima che si trova al governo di questa Republica cossì turbulenta. Là non è
 20 oscuro chi sia il cacciatore, l'ucellatore, la fiera, gli cagnuoli, gli pulcini, la tana, il nido, la rocca, la preda, il compimento de tante fatiche, la pace, riposo e bramato fine de sì travaglioso conflitto.

Nel quinto dialogo si describe il stato del furioso in questo mentre, et è mostro l'ordine, raggione e condizion de studii
 25 e fortune. Nel primo articolo per quanto appartiene a perseguir l'oggetto che si fa scarso di sé. Nel secondo quanto al continuo e non remittente concorso de gli affetti. Nel terzo quanto a gli alti e caldi, benché vani proponimenti. Nel quarto quanto al volontario volere. Nel quinto quanto a gli pronti e forti ripari e soccorsi. Ne gli seguenti si mostra variamente la condizion di sua
 30 fortuna, studio e stato, con la raggione e convenienza di quelli, per le antitesi, similitudini e comparazioni espresse in ciascuno di essi articoli.

| ARGOMENTO DE' CINQUE DIALOGI DELLA SECONDA PARTE [18]

35 Nel primo dialogo della seconda parte s'adduce un seminario delle maniere e ragioni del stato dell'eroico furioso. Ove nel primo sonetto vien descritto il stato di quello sotto la ruota del tempo. Nel secondo viene ad iscusarsi dalla stima d'ignobile occupazione et indegna iattura della angustia e brevità del tempo.
 40 Nel terzo accusa l'impotenza de suoi studi gli quali quantumque

- all'interno sieno illustrati dall'eccellenza de l'oggetto, questo per l'incontro viene ad essere offuscato et annuvolato da quelli. Nel quarto è il compianto del sforzo senza profitto delle facultadi de l'anima mentre cerca risorgere con l'imparità de le potenze a quel stato che pretende e mira. Nel quinto vien rammentata la contrarietà e domestico conflitto che si trova in un soggetto, onde non possa intieramente appigliarsi ad un termine o fine. Nel sesto vien espresso l'affetto aspirante. Nel settimo vien messa in considerazione la mala corrispondenza che si trova tra colui ch'aspira, e quello a cui s'aspira. Nell'ottavo è messa avanti gli occhi la distrazion dell'anima, conseguente della contrarietà de cose esterne et interne tra loro, e de le cose interne in se stesse, e de le cose esterne in se medesime. Nel nono è spiegata l'etate et il tempo del corso de la vita ordinarii all'atto de l'alta
- [19] e profonda contemplazione: per quel che non vi conturba | il flusso o reflusso della complessione vegetante: ma l'anima si trova in condizione stazionaria e come quieta. Nel decimo l'ordine e maniera in cui l'eroico amore tal'or ne assale, fere e sveglia. Nell'undecimo la moltitudine delle specie et idee particolari che mostrano l'eccellenza della marca dell'unico fonte di quelle, mediante le quali vien incitato l'affetto verso alto. Nel duodecimo s'esprime la condizion del studio umano verso le divine imprese, perché molto si presume prima che vi s'entri, e nell'entrare istesso: ma quando poi s'ingolfa e vassi più verso il profondo, viene ad essere smorzato il fervido spirito di presunzione, vegnono rilassati i nervi, dismessi gli ordegni, inviliti gli pensieri, svaniti tutti disegni, e riman l'animo confuso, vinto et exinanito. Al qual proposito fu detto dal sapiente: *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria*. Nell'ultimo è più manifestamente espresso quello che nel duodecimo è mostrato in similitudine e figura.
- Nel secondo dialogo è in un sonetto, et un discorso dialogale sopra di quello, specificato il primo motivo che domò il forte, ramollò il duro, et il rese sotto l'amoroso imperio di Cupidine superiore, con celebrar tal vigilanza, studio, elezzione e scopo.
- [20] Nel terzo dialogo in quattro proposte e quattro risposte del core a gli occhi, e de gli | occhi al core, è dichiarato l'essere e modo delle potenze conoscitive et appetitive. Là si manifesta qualmente la volontà è risvegliata, indirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e rattivata dalla voluntade, procedendo or l'una da l'altra, or l'altra da l'una. Là si fa dubio se l'intelletto o generalmente la

potenza conoscitiva, o pur l'atto della cognizione, sia maggior de la volontà o generalmente della potenza appetitiva, o pur de l'affetto: se non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce, e
 5 per il roverso; onde è consueto di chiamar l'appetito 'cognizione', perché veggiamo che gli Peripatetici nella dottrina de quali siamo allievati e nodriti in gioventù, sin a l'appetito in potenza et atto naturale chiamano 'cognizione'; onde tutti effetti, fini e mezzi, principii, cause et elementi distinguono in prima, media,
 10 et ultimamente noti secondo la natura: nella quale fanno in conclusione concorrere l'appetito e la cognizione. Là si propone infinita la potenza della materia, et il soccorso dell'atto che non fa essere la potenza vana. Laonde cossi non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito et interminabile l'atto della cognizione circa il vero: onde 'ente', 'vero' e 'buono' son presi
 15 per medesimo significante, circa | medesima cosa significata. [21]

Nel quarto dialogo son figurate et alcunamente ispiegate le nove ragioni della inabilità, improporzionalità e difetto dell'umano sguardo e potenza apprensiva de cose divine. Dove nel primo cieco, che è da natività, è notata la ragione ch'è per la natura che ne umilia et abbassa. Nel secondo cieco per il tossico della gelosia è notata quella ch'è per l'irascibile e concupiscibile che ne diverte e desvia. Nel terzo cieco per repentino apparimento d'intensa luce si mostra quella che procede dalla
 20 chiarezza de l'oggetto che ne abbaglia. Nel quarto, allievato e nodrito a lungo a l'aspetto del sole, quella che da troppo alta contemplazione de l'unità, che ne fura alla moltitudine. Nel quinto che sempre mai ha gli occhi colmi de spesse lacrime, è designata l'improporzionalità de mezzi tra la potenza et oggetto che ne impedisce. Nel sesto che per molto lacrimar have svanito l'umor organico visivo, è figurato il mancamento de la vera
 25 pastura intellettuale che ne indebolisce. Nel settimo cui gli occhi sono inceneriti da l'ardor del core, è notato l'ardente affetto che disperge, attenua e divora tal volta la potenza discretiva. Nell'ottavo, orbo per la ferita d'una punta di strale, quello che proviene dall'istesso atto dell'unione della specie de l'oggetto; la qual vince, altera e corrompe la | potenza apprensiva, che è
 30 suppressa dal peso, e cade sotto l'impeto de la presenza di quello; onde non senza raggion talvolta la sua vista è figurata per l'aspetto di folgore penetrativo. Nel nono, che per esser mutolo non può ispiegar la causa della sua cecitate, vien significata la raggion de le ragioni, la quale è l'occolto giudizio divino che
 35 [22]

a gli uomini ha donato questo studio e pensiero d'investigare, de sorte che non possa mai gionger più alto che alla cognizione della sua cecità et ignoranza, e stimar più degno il silenzio ch'il parlare. Dal che non vien iscusata né favorita l'ordinaria ignoranza; perché è doppiamente cieco chi non vede la sua cecità: e questa è la differenza tra gli profettivamente studiosi, e gli ociosi insipienti: che questi son sepolti nel letargo della privazione del giudicio di suo non vedere, e quelli sono accorti, svegliati e prudenti giudici della sua cecità; e però son nell'inquisizione, e nelle porte de l'acquisizione della luce: delle quali son lungamente banditi gli altri.

ARGOMENTO ET ALLEGORIA DEL QUINTO DIALOGO

Nel quinto dialogo, perché vi sono introdotte due donne, alle quali (secondo la consuetudine del mio paese) non sta bene di commentare, argumentare, desciferare, saper molto, et esser dottoresse per usurparsi ufficio d'insegnare e donar istituzione, regola e dottrina a gli uomini; ma ben de divinar e profetar qualche volta che si trovano il spirito | in corpo: però gli ha bastato de farsi solamente recitatrici della figura lasciando a qualche maschio ingegno il pensiero e negozio di chiarir la cosa significata. Al quale (per alleviar overamente tòrgli la fatica) fo intendere qualmente questi nove ciechi, come in forma d'ufficio e cause esterne, cossì con molte altre differenze soggettive correno con altra significazione, che gli nove del dialogo precedente: atteso che secondo la volgare imaginazione delle nove sfere, mostrano il numero, ordine e diversità de tutte le cose che sono subsistenti infra unità assoluta, nelle quali e sopra le quali tutte sono ordinate le proprie intelligenze che secondo certa similitudine analogale dependono dalla prima et unica. Queste da Cabalisti, da Caldei, da Maghi, da Platonici e da cristiani teologi son distinte in nove ordini per la perfezione del numero che domina nell'università de le cose, et in certa maniera formaliza il tutto: e però con semplice ragione fanno che si significhi la divinità, e secondo la riflessione e quadratura in se stesso, il numero e la sustanza de tutte le cose dependenti. Tutti gli contemplatori più illustri, o sieno filosofi, o siano teologi, o parlino per ragione e proprio lume, o parlino per fede e lume superiore, intendeno in queste intelligenze il circolo di ascenso e descenso. Quindi dicono gli Platonici che per certa conversione accade che quelle che son sopra il fato si facciano sotto il fato del tempo e | mutazione,

e da qua montano altre al luogo di quelle. Medesima conversione è significata dal pitagorico poeta, dove dice:

*Has omnes ubi mille rotam volvere per annos
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno:
rursus ut incipiant in corpora velle reverti.*

5

Questo (dicono alcuni) è significato dove è detto in rivelazione che il drago starà avvinto nelle catene per mille anni, e passati quelli sarà disciolto. A cotal significazione voglion che mirino molti altri luoghi dove il millenario ora è espresso, ora è significato per un anno, ora per una etade, ora per un cubito, ora per una et un'altra maniera. Oltre che certo il millenario istesso non si prende secondo le rivoluzioni definite da gli anni del sole, ma secondo le diverse raggioni delle diverse misure et ordini con li quali son dispensate diverse cose: perché cossi son differenti gli anni de gli astri, come le specie de particolari non son medesime. Or quanto al fatto della rivoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de' nove ordini de spiriti sieno trabalzate le moltitudini de legioni a queste basse et oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime che vivono in corpi umani siano assumpte a quella eminenza. Ma tra filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente | come tutti teologi grandi, che cotal rivoluzione non è de tutti, né sempre: ma una volta. E tra teologi Origene solamente come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini et altri molti riprovati, have ardito de dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende ha da ricalar a basso: come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de la natura. Et io per mia fede dico e confermo per convenientissimo, con gli teologi e color che versano su le leggi et istituzioni de popoli, quel senso loro: come non manco d'affirmare et accettar questo senso di quei che parlano secondo la raggion naturale tra' pochi, buoni e sapienti. L'opinion de quali degnamente è stata riprovata per esser divulgata a gli occhi della moltitudine; la quale se a gran pena può essere refrenata da vizii e spronata ad atti virtuosi per la fede de pene sempiterne, che sarrebbe se la si persuadesse qualche più leggiera condizione in premiar gli eroici et umani gesti, e castigare gli delitti e sceleragini? Ma per venire alla conclusione di questo mio progresso: dico che da qua si prende la raggione e discorso della cecità e luce di questi nove, or vedenti, or ciechi, or illuminati; quali son rivali ora nell'ombre e vestigi della divina

10

15

20

25

30

35

40

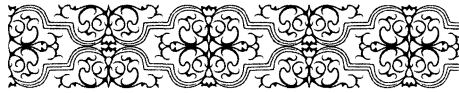
[25]

beltade, or sono al tutto orbi, ora nella più aperta luce pacifica-
 [26] mente si godeno. All'or che | sono nella prima condizione, son
 ridotti alla stanza di Circe, la qual significa la omniparente ma-
 teria, et è detta figlia del sole, perché da quel padre de le forme
 ha l'eredità e possesso di tutte quelle le quali con l'aspersion de 5
 le acqui, cioè con l'atto della generazione, per forza d'incanto,
 cioè d'occolta armonica raggione, cangia il tutto, facendo dove-
 nir ciechi quelli che vedeno: perché la generazione e corruzione
 è causa d'oblio e cecità, come esplicano gli antichi con la figura
 de le anime che si bagnano et inebriano di Lete. 10

Quindi dove gli ciechi si lamentano dicendo: «Figlia e madre
 di tenebre et orrore», è significata la conturbazion e contrista-
 zion de l'anima che ha perse l'ali, la quale se gli mitiga all'or che
 è messa in speranza di ricovrarle. Dove Circe dice «Prendete un
 altro mio vase fatale», è significato che seco portano il decreto 15
 e destino del suo cangiamento, il qual però è detto essergli por-
 giuto dalla medesima Circe; perché un contrario è originalmen-
 te nell'altro, quantumque non vi sia effettivamente: onde disse
 lei, che sua medesima mano non vale aprirlo, ma commetterlo.
 Significa ancora che son due sorte d'acqui: inferiori sotto il fir- 20
 mamento che acciecano, e superiori sopra il firmamento che illu-
 minano: quelle che sono significate da Pitagorici e Platonici nel
 descenso da un tropico et ascenso da un altro. Là dove dice «Per
 largo e per profondo peregrinate il mondo, cercate tutti gli nu-
 [27] merosi regni», significa che non è progresso | immediato da una 25
 forma contraria a l'altra, né regresso immediato da una forma
 a la medesima: però bisogna trascorrere, se non tutte le forme
 che sono nella ruota delle specie naturali, certamente molte e
 molte di quelle. Là s'intendono illuminati da la vista de l'ogget-
 to, in cui concorre il ternario delle perfezzioni, che sono beltà, 30
 sapienza e verità, per l'aspersion de l'acqui che negli sacri libri
 son dette acqui de sapienza, fiumi d'acqua di vita eterna. Queste
 non si trovano nel continente del mondo, ma *penitus toto divisim*
ab orbe, nel seno dell'Oceano, dell'Amfitrite, della divinità, dove
 è quel fiume che apparve revelato procedente dalla sedia divina, 35
 che have altro flusso che ordinario naturale. Ivi son le Ninfe, cioè
 le beate e divine intelligenze che assisteno et amministrano alla
 prima intelligenza, la quale è come la Diana tra le nimfe de gli
 deserti. Quella sola tra tutte l'altre è per la triplicata virtude, po-
 tente ad aprir ogni sigillo, a sciörre ogni nodo, a discuoprir ogni 40
 secreto, e disserrar qualsivoglia cosa rinchiusa. Quella con la sua
 sola presenza e gemino splendore del bene e vero, di bontà e

bellezza appaga le voluntadi e gl'intelletti tutti: aspergendoli con l'acqui salutifere di ripurgazione. Qua è conseguente il canto e suono, dove son nove intelligenze, nove muse, secondo l'ordine de nove sfere; dove prima si contempla l'armonia di ciascuna, che è continuata con l'|armonia de l'altra; perché il fine et ultimo della superiore è principio e capo dell'inferiore, perché non sia mezzo e vacuo tra l'una et altra: e l'ultimo de l'ultima per via de circolazione concorre con il principio della prima. Perché medesimo è più chiaro e più occulto, principio e fine, altissima luce e profondissimo abisso, infinita potenza et infinito atto, secondo le ragioni e modi esplicati da noi in altri luoghi. Appresso si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse et instrumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplation della mente, il decreto della divina providenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, et il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose.

Questi son que' discorsi, gli quali a nessuno son parsi più convenevoli ad essere addirizzati e raccomandati che a voi, Signor eccellente: a fin ch'io non vegna a fare, come penso aver fatto alcuna volta per poca advertenza, e molti altri fanno quasi per ordinario, come colui che presenta la lira ad un sordo et il specchio ad un cieco. A voi dunque si presentano, perché l'Italiano ragioni con chi l'intende; | gli versi sien sotto la censura e protezione d'un poeta; la filosofia si mostre ignuda ad un sì terso ingegno come il vostro; le cose eroiche siano addirizzate ad un eroico e generoso animo, di qual vi mostrate dotato; gli officii s'offrano ad un soggetto sì grato, e gli ossequii ad un signor talmente degno qualmente vi siete manifestato per sempre. E nel mio particolare vi scorgo quello che con maggior magnanimità m'avete prevenuto ne gli officii, che alcuni altri con riconoscenza m'abbiano seguito. VALE.



ISCUSAZION DEL NOLANO

Alle più virtuose e leggiadre dame

De l'Inghilterra o vaghe Ninfe e belle,
 non voi ha nostro spirt' in schif', e sdegna;
 né per mettervi giù suo stil s'ingegna, 5
 se non convien che femine v'appelle.

Né computar, né eccettuar da quelle,
 son certo che voi dive mi convegna:
 se l'influsso commun in voi non regna,
 e siete in terra quel ch'in ciel le stelle. 10

De voi, o Dame, la beltà sovrana
 nostro rigor né morder può, né vuole,
 che non fa mira a specie sopr'umana.
 Lungi arsenico tal quindi s'invole,
 dove si scorge l'unica Diana, 15
 qual è tra voi quel che tra gli astri il sole.

L'ingegno, le parole
 el mio (qualunque sia) vergar di carte
 faranv' ossequios' il studio e l'arte.

COMMENTO
DI
EUGENIO CANONE

AVVERTENZA

Si pubblica qui, con alcune modifiche, il commento all'*Argomento* messo a punto per l'edizione degli *Eroici furori* che ho curato per la collana «Biblioteca dell'Utopia»: Milano, Mondadori, 2011. In tale edizione ho voluto evidenziare il significato dell'*Argomento* nell'economia dell'opera; il commento è pertanto da intendersi come una introduzione all'intero testo. Si pubblicano qui anche il commento al frontespizio dell'opera e al sonetto *Iscusazion del Nolano. Alle più virtuose e leggiadre dame*, che rappresenta un collegamento tra l'*Argomento* e il testo dei dialoghi. Nelle note del commento: il primo numero si riferisce alle pagine, quelli che seguono alle righe del testo (cfr. *supra*, pp. 671-687). Con l'abbreviazione *Argomento*, seguita dal numero di pagina, si fa riferimento alla presente edizione, mentre con l'abbreviazione *Furori*, seguita dai numeri romani di parte e dialogo e dall'indicazione delle pagine, si fa riferimento all'edizione del testo nella «Biblioteca dell'Utopia». Per le abbreviazioni e sigle utilizzate nelle note cfr. *infra*, pp. 777-779. Spero che il Lettore (benevolo, onesto, come si diceva un tempo) trovi nel commento qualche indicazione per orientarsi in un testo che può sembrare un labirinto, con l'auspicio che non entri, come si legge nel *De umbris idearum*, nel labirinto senza filo.

Ma vi bisognano molte glose se volessimo intendere de l'amor divino che è la istessa deità.

De gli eroici furori, II, dial. III

FRONTESPIZIO

671,1-2 *Giordano Bruno Nolano*: Filippo Bruno (d'ora innanzi B. nel testo delle note, a esclusione delle citazioni) nasce nei pressi di Nola nel 1548; assume il nome di Giordano entrando, nel 1565, nel convento napoletano di San Domenico Maggiore. Mantiene il nome di Giordano anche dopo aver lasciato l'abito domenicano. Nei *Furori*, come in altri suoi scritti, B. chiama sé stesso il *Nolano*, usando la terza persona: «mi par che questo il Nolano lo dimostre» (*Furori* I, I, 46).

671,3 *De gli eroici furori*: già nel titolo si esprime il programma dell'opera, nel senso che si tratta di un amore divino come amore eroico o intellettuale. Il plurale del titolo non è casuale: indica una ricerca con uno sviluppo non rettilineo, che viene di volta in volta documentato nell'opera. I *Furori* presentano gli *amores* del Nolano, con preciso riferimento ai componimenti poetici 'primari'. Nel testo, tali componimenti sono incorniciati da fregi tipografici e costituiscono i diversi «articoli», in rapporto a temi e spiegazioni: essi rappresentano la trama dell'opera e ne definiscono il ritmo, fino alla *Canzone* conclusiva che è un inno alla vicissitudine. Poesie che rendono la molteplicità di situazioni (in questo, come gli *Amores* ovidiani) in cui versa il *furioso eroico* nel suo impeto amoroso. Ispirati da un amore intellettuale nei confronti della divinità come natura infinita, tali componimenti poetici primari assumono nel testo la funzione di canzoniere, che si basa sulle acquisizioni concettuali della riflessione filosofica del Nolano. L'ispirazione e i temi dei sonetti rinviano quindi al leitmotiv del furore eroico, termine – quest'ultimo – che sta per intellettivo/intellettuale (il termine rimanda alla sfera più elevata della vita umana, cioè quella contemplativa o speculativa: cfr. *Furori* I, II, 60; *De vinculis*, BOM 464). Nell'economia dell'opera, i componimenti poetici primari (complessivamente 68 – 34 per ognuna delle due parti in cui si divide l'opera – cui va aggiunto un sonetto preliminare) hanno pertanto un significato peculiare rispetto ad altri componimenti poetici – in italiano e in latino – presenti nel testo e, in particolare, rispetto ad alcuni sonetti che possono definirsi 'secondari'. Va precisato che i sonetti secondari sono complessivamente sette, dei quali quattro del poeta venosino Luigi Tansillo (1510-1568), e tre dello stesso B., uno dei quali già figurava all'inizio del *De la causa, principio et uno*. Per l'idea di *furore (divino)* – una 'mania' che implica l'idea di una qualche ispirazione da parte della divinità: cfr. *Furori* II, IV, 246 –, B. si

richiama chiaramente a Platone e al platonismo. Sulla scorta di quanto indicato da Platone nel *Fedro* (244a-245b, 265b-c), anche B. parla di «più specie di furori»; egli allude – per es. nel dialogo I della prima parte – pure a una specie non considerata dal filosofo greco, quel «furor scholasticus» cui farà più volte riferimento nei suoi scritti (cfr. *De lamp. combin.*, BOL II,II 232). Riguardo al concetto di *eroico* B. tiene conto non solo del parallelismo eroe/demone ricorrente della cultura greca e romana, ma specificamente del concetto aristotelico di *virtus heroica* e di *vita contemplativa* o *heroica* (cfr. *Figuratio*, BOL I,IV 140, per l'indicazione di vita morale, razionale, eroica in rapporto alla tripartizione della filosofia contemplativa: fisica, matematica, metafisica). Alcune considerazioni di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, in particolare nei libri VII e X, come pure il relativo commento di Tommaso d'Aquino in *Sententia libri Ethicorum* sono un riferimento importante per i *Furori* e mi sembra che finora non siano state prese in esame dalla critica (sono da tener presenti anche le considerazioni di Tommaso su vita attiva e vita contemplativa, cfr. *Summa theologiae*, I, II, qq. 179-182). Il filosofo nolano distingue un furore eroico – l'eroe, come il demone, indica una natura intermedia tra uomo e divinità, dunque una sfera superiore a quella umana, e in tal senso B. parla di «heroici spiritus», di «superhumana humanitas» (*Orat. cons.*, BOL I,I 32; cfr. *Etica Nicomachea*, 1145a 20-21) – da un furore di rango estremamente inferiore, una malattia che riconduce l'essere umano allo stato ferino. Naturalmente, è da ricordare che Eros è definito da Platone «un grande demone»: *Simposio*, 202d-e; per il collegamento tra *eroe demone* ed *Eros/demone* cfr. M. FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987, p. 120, che si richiama a una presunta etimologia indicata da Platone nel *Cratilo*, 398c-e. Se i «furori più bassi» rinviano all'*ordinario amore*, in quanto «volgare, animale e bestiale» (*Argomento*, 677,30-31), il furore eroico attiene invece all'amore intellettuale in quanto amore ascendente, amore dell'uomo verso la divinità. È questa la prospettiva di un'ascesa dell'anima dal mondo sensibile – il finito – al mondo intelligibile, l'infinito. Va puntualizzato che l'amore eroico di cui si tratta negli *Eroici furori*, anche se B. ne parla come di «un tormento» (cfr. *Furori* I, II, 52 e I, III, 72), è ben diverso dall'*amor hereos* o anche *heroicus* della tradizione medica medievale, che corrisponde a quell'amore 'volgare' e 'disordinato' per il quale B. usa l'immagine della «officina di Vulcano», la «bottega di questo sordido e sporco consorte di Venere»: «quel fabro che forma i folgori de Giove che tormentano l'anime delinquenti», un artefice che è diverso dall'«intelletto vero fabro di Giove» (*Furori* I, V, 138, 140, 141). Sulla questione del rapporto tra il bruniano amore eroico e l'*amor hereos*, cfr. G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1977, pp. 130-145 (Agamben insiste sul collegamento tra l'amore eroico e l'amore-malattia), e D. GIOVANNONZI, «De amore qui hereos dicitur». *Echi della dottrina della malattia d'amore negli «Eroici furori»*, in *The Alchemy of*

Extremes. The Laboratory of the «Eroici furori» of Giordano Bruno, ed. by E. Canone and I. D. Rowland, Pisa-Roma, 2007, pp. 81-93 (vedi in part. ivi, p. 84: «Nel testo bruniano, invero, l'espressione 'amore eroico' ricorre con una certa frequenza, ma non nel senso in cui si incontra il sintagma *amor hereos* nei testi medici, quanto piuttosto nel senso ficiniano»). A ragione, Agamben evidenzia il tema della polarità, che per B. significa però riconoscere la contrarietà come intrinseca a ogni ente composto e senza la quale non ci sarebbe dolore, ma nemmeno «delettazione» (*Furori* I, II, 51). L'essere umano non può quindi sottrarsi alla contrarietà e ai suoi effetti – conflitto interiore, lacerazione –, proprio perché è un composto: «talché soggetto a doi contrarii eterno, / bandito son dal ciel e da l'inferno» (ivi, p. 56). Più che riferirsi a una virtù umana, la condizione dell'eroico furore sarebbe «un vizio ch'è in un soggetto più divino», soggetto che «nell'eccesso delle contrarietà ha l'anima discordevole» (ivi, p. 55). Tra l'altro, è per questo aspetto che la prospettiva dell'eroico furore – una ricerca intellettuale che non rifiuta l'esperienza della contrarietà e del conflitto degli 'affetti', ma anzi la vive fino in fondo – si differenzia significativamente da quella di una beatitudine intellettuale di tipo averroistico, e ancor più dall'idea, dei platonici, di un approdo dell'anima nel mondo intelligibile. Il linguaggio che B. utilizza per descrivere tale condizione di conflitto non può che rinviare al contrasto (luce / tenebre, caldo / freddo, ecc.), ma bisogna tener conto che egli fa riferimento alla realtà umbratile dell'essere umano e non ai sintomi di una malattia come «Il morbo che viene detto hereos [...] un'angoscia malinconica causata dall'amore di una donna» che deriva da «una corruzione della facoltà estimativa» (vedi il più ampio brano del testo di Bernardo Gordonio, *Lilium medicinale*, riportato in G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 132). L'oggetto d'amore del furioso eroico è l'universo infinito (Diana e Minerva in quanto metafore di natura, anima e sapienza infinite), un oggetto che non è certo paragonabile a un 'composto', qualunque esso sia, per es. una donna pur se di eccezionale bellezza, come è l'Angelica di quell'altro *Furioso*: «Coi che fu sopra le belle bella» (*Orlando furioso*, xx, 132), e nel caso di Orlando si tratta certamente di quell'*amor hereos* di cui parlano i trattati medievali di medicina. Inoltre, non mi sembra si possa considerare quello degli eroi della cultura greco-romana un «mondo chiaro e luminoso» (G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 131), anzi lo definirei oscuro e tragico più che luminoso; un mondo di passioni violente; gli stessi eroi appaiono non di rado come delle marionette nelle mani di forze superiori, divine e implacabili, che si fanno la guerra tra loro e si fanno anche beffa degli eroi. Ritornando alla questione dell'amore ascendente e ai tanto studiati termini greci – si pensi al noto lavoro di Anders Nygren e alla vivace discussione sviluppatasi, fino alla recente enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI –, si può senz'altro affermare che nei *Furori* 'amare' è specificamente nel senso di ἐρᾶν e non di ἀγαπᾶν, di ἔρως e non di ἀγάπη, laddove

ἀγαπᾶν / ἀγάπη nel greco biblico designano l'amore discendente, amore divino in quanto viene da Dio. Si tratta quindi di un amore libero e immotivato nella visione del cristianesimo paolino, mentre per B. l'amore divino corrisponde all'«infinito effetto dell'infinita causa» (*Cena*, OIB I 455), rispetto al quale libertà e necessità coincidono. Per un confronto con i Padri della Chiesa, per es. con Origene, va puntualizzato che in B. *amor/eros* non indica l'amore carnale rispetto a un *amor/agape* che starebbe per amore spirituale (Origene – autore importante per B., il quale nei *Furori* ha presente il commentario come pure le omelie dell'Alessandrino sul *Cantico dei Cantici* – tiene però a precisare che i due termini greci, pur con una certa ambiguità, hanno comunque lo stesso significato). L'amore fisico rinvia all'impulso della natura all'autoconservazione delle specie. In quanto espressione di bisogni naturali degli individui, esso va soddisfatto ma non idealizzato, il che non esclude il piano del piacere, anche come riconoscimento dei diritti del senso. B. fa sua l'idea di un duplice orizzonte dell'anima, concezione che rinvia alla tradizione neoplatonica ed ermetica; tuttavia, nelle sue opere – e in modo significativo negli *Eroici furori* – egli tiene vivo quello sguardo epicureo sulle cose del mondo che si esprime per es. nel personaggio Gioan Bernardo della commedia *Candelaio*; inutile dire che il confronto, nei *Furori* e in altri scritti, è essenzialmente con il concetto epicureo di piacere catastatico. A differenza dell'appetito sensuale che riguarda tutte le specie naturali, l'amore intellettuale – che si apre all'esperienza dell'infinito, come ricerca e senza un approdo definitivo del desiderio – attiene specificamente all'essere umano; un amore intellettuale che conduce l'uomo al grado più alto che gli è possibile in quanto individuo di una specie naturale determinata e in quanto essere composto. Tale grado corrisponde al soddisfacimento di bisogni pertinenti alla natura propria dell'uomo e va oltre l'uomo comune che è in balia dei sensi; riguarda cioè la sfera di intelletto/mente che è oltre la ragione discorsiva. Per un confronto rispetto all'*Etica Nicomachea*, va rilevato che nei *Furori* la figura dell'eroe si salda a quella del *venator* della sapienza e non della saggezza, anche se è sempre da sottolineare la distanza di B. da Aristotele e dall'aristotelismo in merito al rapporto anima/intelletto. L'idea di un «gemino Cupido» rimanda alla concezione di una duplice Venere, Pandemia e Urania, con richiamo a Platone e ai platonici. È da notare che, tradizionalmente, si faceva riferimento alla coppia Eros-Anteros in relazione alle due diverse Afroditi. Rifacendosi a Paolo di Tarso, i Padri della Chiesa – Origene, Gregorio di Nissa e altri – parleranno di amore celeste o spirituale rispetto a quello terreno o carnale, in rapporto alla creazione di un uomo interiore/celeste e di un uomo esteriore/carnale. Per i testi scritturistici a conferma di tale diversa creazione, Origene e altri si riferivano rispettivamente a *Genesi*, 1, 27 (l'uomo creato a immagine di Dio) e *Genesi*, 2, 7 (l'uomo plasmato dal fango). Per l'idea di *eroico furore*, fondamentalmente

amoroso – e ‘amorosa’ è la più elevata tra le quattro specie di mania divina indicate da Platone (rispetto alle altre: profetica, mistica, poetica), ma pure sintesi di esse come viene precisato da Marsilio Ficino –, B. ha presente quanto si legge nel *Simposio*, nel *Fedro*, nonché nello *Ione* in merito al furore dei poeti; il riferimento a Platone avviene anche attraverso vari ‘platonici’, che si tratti di Plotino, Cusano e Ficino. In particolare, nei *Furori* B. tiene conto di alcuni commentari di quest’ultimo autore (il *Commentarium in Convivium Platonis, de amore* e il *Commentarium in Phedrum*), come pure della *Theologia Platonica*, significativamente per il tema dell’assimilazione a Dio o della ‘trasformazione in un dio’. B. ha presente anche altri scritti ficiniani, per es. l’epistola *De divino furore* e il *De raptu Pauli*. Nelle sue versioni dei dialoghi platonici, Ficino usa il termine latino *furor* per tradurre il greco *μανία*. È da segnalare che Cicerone usa invece *furor* per tradurre *μελαγχολία*: *Tusculanae disputationes*, III, 5. Con riferimento all’idea di mania, il termine *furor* si collegava inoltre a quello di ispirazione divina, *ἐνθουσιασμός* (nel *De imaginum compositione* B. registra assieme, nel *Campus Stygis*, «Furor / Melancholia / Frenesis / Mania / Delirium», mentre indica l’«Enthusiastes» nell’*Atrium Mercurii*: BOMNE II 612, 626). Rispetto alla mania/inspirazione poetica, B. avrà conosciuto probabilmente il testo di Francesco Patrizi, *Discorso della diversità de’ furori poetici*, pubblicato nel 1553, nonché altri scritti sull’argomento (si può qui ricordare che nel 1581 era stato stampato il *Dialogo del furore poetico* di Girolamo Frachetta). B. tiene conto del dibattito cinquecentesco su furore, entusiasmo e ispirazione, anche con richiamo alla *Poetica* di Aristotele e in rapporto ai concetti di imitazione/invenzione (basti menzionare, per la critica dell’idea di un furore ispirato dalle Muse, il testo di Ludovico Castelvetro, *Poetica d’Aristotele vulgarizzata e sposta*, apparso nel 1570). Riguardo a Patrizi, va notato che questi riprende alcune tematiche ficiniane in una prospettiva antiaristotelica che valorizza l’elemento irrazionale del furore, prospettiva diversa da quella di B. che parlerà invece di «impeto razionale» (*Furori* I, III, 64). È da sottolineare che B. indica il protagonista dell’opera non come *eroe furioso*, ma come *furioso eroico*; nel testo, ‘furioso’ è quasi sempre un sostantivo. Nei *Furori* il termine indica in generale l’uomo in quanto essere composto – «furioso composto» dice B. –, rinviando a un conflitto interiore e a una inquietudine della coscienza (le espressioni *conflitto interiore* e *inquietudine della coscienza* o *esistenziale* sono utilizzate, rispettivamente da Eric Robertson Dodds e da Paul Oskar Kristeller, a proposito della concezione platonica e ficiniana dell’essere umano). Per B. non si tratta quindi di un eroe che per un qualche motivo perde il senno, ma di un essere umano che si eleva alla sfera eroica. L’immagine di un eroe che viene sopraffatto dalla passione – ira, furore, follia – rimanda alle figure di Achille e di Ercole; si pensi all’*Eracle* di Euripide e, più specificamente, alla tragedia *Hercules furens* di Seneca. B. intende marcare una differenza rispetto alla figura dell’eroe

furioso della tradizione epica, anche con riferimento al poema di Ludovico Ariosto: Orlando «che per amor venne in furore e matto» (*Orlando furioso*, 1, 2). In Seneca e in Ariosto il termine 'furore' è usato in un'accezione negativa, esprimendo una degradazione della dignità dell'eroe, che di per sé – in quanto natura intermedia tra l'uomo e la divinità – è comunque un essere demonico-passionale. L'idea di eroicità incarnata da Orlando – difensore della cristianità, il più prode dei cavalieri cristiani –, come pure l'idea di follia d'amore (perdita di senno per una donna) sono evidentemente molto distanti dalla concezione bruniana di *furioso eroico*. D'altronde, come è stato notato dalla critica, rispetto al poema ariostesco B. si riconosce maggiormente nel pagano Rodomonte, «d'ogni legge nimico e d'ogni fede» (*Orlando furioso*, xxviii, 99). Va rilevato che nei dialoghi filosofici italiani B. fa più volte riferimento al poema ariostesco; del resto, sappiamo che egli aveva letto il poema in gioventù e sembra lo conoscesse a memoria. L'*Orlando furioso* viene citato esplicitamente nei *Furori* una sola volta, ma il poema è ben presente a B. assieme all'*Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo e alla *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso; nonostante il filosofo nolano non faccia esplicito riferimento a queste due opere, nei *Furori* sono rintracciabili talune allusioni a esse, e si può affermare che entrambe fanno parte della memoria letteraria del testo bruniano. In merito poi al dibattito sviluppato a partire dagli anni ottanta del Cinquecento sul poema epico e il confronto tra Ariosto e Tasso, pur mancando una precisa presa di posizione da parte di B., si può ipotizzare che le sue simpatie saranno andate al primo. Non che B. si mostri contrario all'idea oraziana di una poesia che fosse, assieme, educativa e dilettevole (idea fatta propria da Tasso), ma al filosofo nolano sono estranei gli ideali e gli scrupoli etico-religiosi controriformistici di Tasso, nonché l'attenzione di questi nei confronti delle prescrizioni normative aristoteliche. Si pensi alle considerazioni su imitazione, verosimile e altre ancora presenti nei *Discorsi* tassiani sull'arte poetica e il poema eroico – editi nel 1587 ma risalenti a un periodo precedente –, come pure nella *Apologia in difesa della Gerusalemme liberata* apparsa nel 1585, lo stesso anno dei *Furori*. La discussione sul poema di Tasso era viva anche nell'Inghilterra di quegli anni. Va qui ricordato che nel 1584 Scipione Gentili – fratello di quell'Alberico che B. conobbe a Londra e che, nel 1586, incontrò a Wittenberg – aveva pubblicato a Londra, presso la stamperia di John Wolfe, la traduzione latina dei primi due canti della *Gerusalemme liberata* nonché, nello stesso anno, la versione di parte del quarto canto del poema, sempre con dedica a Philip Sidney (che è anche il dedicatario degli *Eroici furori*): *Solymeidos libri duo priores de Torquati Tassi Italicis expressi; Plutonis Concilium ex initio quarti libri Solymeidos*. Ritengo che nei *Furori*, in particolare nel dialogo conclusivo dell'opera, si possa cogliere una qualche allusione al lavoro di Gentili. Non sembra comunque essere un caso se nei dialoghi italiani non sia mai citata

la *Gerusalemme liberata*, opera fortemente caratterizzata sul piano ideologico, mentre vengono riportati – precisamente nello *Spaccio de la bestia trionfante* (BSP 201-202) – dei versi di un dramma pastorale come l'*Aminta*, e si tenga conto che *Aminta* e *Liberata* furono pubblicate nello stesso anno (1581). Per un confronto tra i poemi di Ariosto e Tasso riguardo alla malattia d'amore, si può osservare che la perdita di senno di Orlando sembra collegarsi sia alla mania come malattia cui si fa riferimento nel *Fedro* – cioè «alienatione di mente [...] da infermità humana» (M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 186) –, sia al grado inferiore della patologia melanconica cui si tratta nei *Problemata* attribuiti ad Aristotele (cfr. la sez. xxx, 1). Quella di Tancredi, invece, sembra riferirsi – sempre con richiamo al testo aristotelico – a una forma di *melancholia* pur sempre patologica, ma meno degradante per la dignità dell'eroe. A proposito di melanconia nella cultura rinascimentale, nelle sue *Lezioni americane*, testo pubblicato postumo nel 1988, Italo Calvino ha fatto riferimento a una «tristezza diventata leggera»; nel caso di Tancredi, si può forse parlare di una melanconia meno «compatta e opaca», sempre per usare le parole di Calvino. Sulla questione, cfr. anche quanto in questa stessa nota ho segnalato in merito alla tradizione medica dell'*amor hereos*. La distinzione sottolineata da B. tra un furore come impeto irrazionale, tendente al «ferino insensato», e un furore come impeto razionale rinvia alla differenza tra la follia propria della moltitudine – il «mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico» – e quel divino furore come lucida follia che è propria del filosofo, il quale «secondo l'opinion commune è stolto e pazzo» (*Furori* I, III, 63; I, IV, 85; II, IV, 246). Per tale distinzione, B. ha presente Platone e – tra i moderni – in particolare Erasmo da Rotterdam, il quale nel *Moriae encomium* considera la follia come elemento sostanziale dell'essere umano. Erasmo insiste tuttavia sulla differenza tra la follia dei saggi e dei sapienti, come pure dei teologi scolastici (forme diverse di temerarietà della ragione) e una *stultitia*, che sarebbe invece la più alta delle virtù e di cui, egli nota, si tessono grandi elogi nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Tale *stultitia* – specificamente la follia della Croce – si lega al tema del disprezzo del mondo, e sarebbe cosa ben diversa dalla crassa ignoranza dei frati; cfr. *Moriae encomium*, LXIII sgg. B. riprende talune riflessioni erasmiane: per es., il carattere ambiguo della natura umana, incerta e assieme temeraria (il richiamo è anche alla celebre *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico), come pure la forte dipendenza di gran parte degli esseri umani dai sensi e la tendenza ad abbandonarsi all'illusione. La prospettiva di B. è però radicalmente diversa da quella di Erasmo, in quanto per il filosofo nolano – il quale non ha in alcuna considerazione l'idea di *stultitia* cristiana teorizzata da Paolo di Tarso e sviluppata con forza da Erasmo – si tratta di definire un concetto nuovo e, possiamo dire, dionisiaco e non appolineo, di sapienza come ricerca, che non esclude la dimensione della «contrarietà» e del furore.

671,4-5 *Al... signor Filippo Sidneo*: Philip Sidney (1554-1586), poeta e personaggio di spicco della corte di Elisabetta I d'Inghilterra, autore della raccolta di sonetti *Astrophel and Stella*, nonché del romanzo pastorale *Arcadia* e di *An Apologie for Poetrie* (*The Defence of Poesie*), opere apparse tutte postume. Sidney – menzionato con grandi lodi nella *Cena de le Ceneri* e al quale B. aveva già dedicato nel 1584 lo *Spaccio de la bestia trionfante* (cfr. OIB I 479, e BSP 3-4) – era nipote di Robert Dudley conte di Leicester, capo del partito puritano e favorito della regina. Va ricordato che Sidney fu tra i personaggi di corte che accolsero il conte polacco Olbracht Łaski durante la visita che questi fece all'università di Oxford dal 10 al 13 giugno 1583 (Sidney era al seguito del conte di Leicester, il quale ricopriva la carica di cancelliere di tale università), periodo in cui anche B. era a Oxford, dove sostenne una pubblica disputa con il teologo John Underhill: «il corifeo dell'Accademia» che nella disputa oxoniense sarebbe rimasto, secondo quanto si legge nella *Cena*, «qual pulcino entro la stoppa» (OIB I 534). Sidney aveva soggiornato in Italia tra la fine del 1573 e l'anno successivo, e conosceva bene la nostra lingua. Nell'*Argomento dei Furori* (*supra*, p. 686), rivolgendosi al dedicatario e con riferimento ai temi dell'opera, B. scrive: «A voi dunque si presentano, perché l'Italiano ragioni con chi l'intende; gli versi sien sotto la censura e protezzion d'un poeta; la filosofia si mostre ignuda ad un sì terso ingegno come il vostro; le cose eroiche siano addirizzate ad un eroico e generoso animo». Già nella *Epistola esplicatoria* dello *Spaccio*, B. aveva rimarcato una «natural inclinazione veramente eroica» di Sidney (BSP 3-4).

671,6-8 *Parigi... l'Anno 1585*: luogo di stampa e stampatore sono fittizi. Gli *Eroici furori* furono pubblicati a Londra nel 1585 nell'officina tipografica di John Charlewood; la stampa dell'opera dovette avvenire tra la tarda primavera e l'estate. I *Furori* sono il sesto e ultimo dei dialoghi filosofici italiani pubblicati da B. a Londra, dallo stesso stampatore, nel 1584 (*Cena*, *Causa*, *Infinito*, *Spaccio*) e nel 1585 (*Cabala*). B. era giunto a Londra nell'aprile del 1583 e vi si tratterrà fino all'autunno del 1585; egli lascerà l'Inghilterra in ottobre, al seguito dell'ambasciatore francese Michel de Castelnau, avendo come meta Parigi, quindi proprio il luogo di stampa – fittizio – indicato sul frontespizio dei *Furori*.

ARGOMENTO DEL NOLANO

673,1-3 *Argomento... Eroici furori*: come titolo della sezione introduttiva dell'opera – in cui figurano i consueti elementi elogiativi e di riconoscenza verso il dedicatario – B. usa il termine 'argomento', a differenza degli altri cinque dialoghi filosofici londinesi, le cui parti preliminari sono intitolate: *Proemiale epistola* (*Cena*, *Causa*, *Infinito*), *Epistola esplicatoria* (*Spaccio*), *Epistola dedicataria* (*Cabala*). Vedi però *Candelaio*: *Argumento et ordine della comedia*

(OIB I 265), nonché l'articolazione interna delle epistole proemiali di *Cena*, *Causa* e *Infinito*: «Argomento del primo dialogo [...] Argomento del secondo dialogo [...]». Nei *Furori* mi sembra si tratti di una scelta precisa, sia con richiamo ai noti Argomenti di Ficino, sintesi e commentario alle sue celebri traduzioni, sia con riferimento alla tradizione dei poemi: la protasi, e va ricordato che B. implicitamente considera la propria opera come «poema» (*Argomento*, 676,23). Nella sezione introduttiva, il filosofo si preoccupa di chiarire l'oggetto dell'opera, considerando che un discorso sull'amore può essere frainteso: a maggior ragione per la presenza nel testo di componenti poetici che nella forma si rifanno alla lirica petrarchesca, come pure per i frequenti richiami di carattere biblico. Nell'*Argomento*, B. si propone di precisare in che termini nel testo si parla di amore divino. 'Argomento' indica, quindi, sia il tema di fondo dell'opera sia la sintesi dei dieci dialoghi che la costituiscono. «Argomento – si legge nel *Vocabolario degli accademici della Crusca* – è orazione, che fa fede della cosa dubbiosa» (rist. anast. dell'ed. Venezia, 1612: Firenze, 1987).

673,4-5 *Scritto al... Sidneo*: vedi la nota 671,4-5 al frontespizio.

673,6-19 *È cosa... sozza sporcaria?*: l'*Argomento* prende avvio con un'invettiva nei confronti dei petrarchisti contemporanei, una denuncia che, come si vedrà, investe lo stesso poeta del *Canzoniere*. B. si mostra in generale critico verso la tradizione poetica e i valori dell'amore cortese, del *dolce stil novo* e del petrarchismo, sottolineandone – come aveva già fatto nella commedia *Candelaio* – fatuità e ipocrisia. A voler fare un preciso riferimento a Dante, autore che B. ha presente nei *Furori*, si può affermare che la prospettiva del *Convivio* è a lui più vicina rispetto a quella della *Vita nuova* e della *Commedia*. Schematicamente, pur tenendo conto della complessità del testo dantesco, mi sembra si possa anche dire che a B. è più vicina l'idea di Donna Gentile che quella di Beatrice. Come è stato osservato, la condanna di B. «concerne l'oggetto della lirica petrarchesca, non la sua forma, la quale se allegoricamente usata, può meglio di ogni altra servire a manifestare l'ossessiva ricerca del divino da parte del "furioso"» (G. AQUILECCHIA, *Appunti su Giordano Bruno e le donne*, in *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, 1999, p. 47). Del resto, la lirica petrarchesca è un punto di riferimento fondamentale per la poesia rinascimentale: nel poeta aretino sensualità e melanconia tendevano a un mondo rarefatto e simbolico, un universo della memoria, rimanendo però costante ricerca, senza un approdo definitivo del desiderio. Va notato che, come aspetto della ricerca del divino, l'elemento ossessivo è presente nei *Furori* anche in una prospettiva critica; in un precedente contributo, ho parlato in proposito di una declinazione da parte di B. della dottrina patristica della ἐπέκτασις (E. CANONE, *Magia dei contrari. Cinque studi su Giordano Bruno*, Roma, 2005, pp. 31-32). Prospettiva,

quella di B., che è coerente con la sua considerazione circa l'illusorietà di comprendere l'infinito e di elevarsi, in virtù di una *contractio mentis* o di un *raptus* che si vorrebbero ispirati dalla stessa divinità, fino a Dio quale centro assoluto (una pretesa metafisica e illusoria della ragione). Per il filosofo nolano, se è impossibile comprendere la somma divinità *in statu viae*, risulta poi assurda l'idea di poter contemplare Dio dopo la morte, *in patria*, nel senso di un soggetto cosciente che contempi un soggetto sommamente cosciente. Riguardo al richiamarsi del filosofo nolano al linguaggio poetico di Petrarca, è da rilevare che anche l'oggetto dei sonetti e delle riflessioni di B. è naturale e non soprannaturale; tuttavia, egli considera insensato voler elevare a una qualche dignità – poetica o comunque meritevole di memoria letteraria – le fattezze di un corpo, la fuggevole bellezza di un *compositum*. È stato giustamente osservato che «La parodia esclusivamente letteraria delle formule del petrarchismo, in ogni caso, è correlativa alla condanna etica di una scrittura che appare al Bruno destituita di ogni serietà morale, vago sfogo di chi è incapace di più alto sentire e di più vero scrivere» (G. BARBERI SQUAROTTI, *Parodia e pensiero: Giordano Bruno*, Milano, 1997, p. 157). Va aggiunto che la critica di B. si collega al suo rifiuto del concetto aristotelico di *sinolo* (composto di materia e forma) come sostanza: nessun *compositum* – e ogni essere umano è tale – può dirsi propriamente 'ente' o 'sostanza' (vedi *Causa*, OIB I 664; cfr. *De umbris*, BOMNE I 92-95). L'essere umano conquista la sua propria *dignitas* sul piano dell'attività e non dell'apparire. La bellezza che si esprime in un corpo è qualcosa di effimero; del tutto soggetta al tempo, è un dono di natura che non comporta alcuna particolare virtù da parte dell'individuo. Inoltre, come B. fa capire nei *Furori* e preciserà nel successivo *De vinculis in genere*, quello che per certuni appare bello, per altri può risultare meno piacevole. Il criterio di bellezza può variare circa i luoghi e i tempi; l'idea stessa del bello è un'astrazione riguardo alla bellezza che si dà in individui sempre diversi tra loro. Bisogna allora spingersi oltre l'effimero per cogliere ciò che è eterno: l'artefice che è autore di questo e di infiniti altri effetti; bisogna per quanto è possibile collegarsi all'attività dell'anima plasmatrice («l'anima de l'universo: la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e senteno»: *Causa*, OIB I 599) per continuarne l'opera nel mondo dell'uomo. La natura stessa, non come realtà fenomenica ma in quanto dotata di una intrinseca forza creativa o unità generante (*ars, anima, mens*), è assunta da B. a oggetto della poesia oltre che della riflessione filosofica. Per la concezione di una natura divina, egli fa riferimento ai presocratici con diverse contaminazioni esegetiche, che rinviano a fonti disperate: neopitagoriche, ermetiche, ma anche peripatetiche e neoplatoniche. Circa la concezione di una natura dotata di *ars* e *anima*, va ricordato che Giovanni Gentile e altri studiosi hanno rimarcato la differenza tra l'idea bruniana e rinascimentale

di natura e quella dei presocratici (cfr. G. GENTILE, *Il carattere del Rinascimento* [1920], in IDEM, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1955³, pp. 43-45). Un elemento importante, rispetto al quale si esprime la distanza del filosofo nolano dal platonismo, è che l'uno o il bene non sono trascendenti ma immanenti alla natura, e per B. l'ente e l'uno sono la stessa cosa, anzi «la natura è la medesima sostanza universale delle cose e lo stesso ciò che è» (*De minimo*, BOL I,III 146; *Camoer. acrot.*, BOL I,I, 109). Il *bonum diffusivum* platonico-cristiano viene pertanto inteso da B. come estrinsecazione di un bene immanente, nella natura così come, su un piano diverso, riguardo all'essere umano, cioè di riflesso. Donna o uomo che sia, l'essere umano va valutato non dall'aspetto né per lo status, ma in rapporto a virtù e intelligenza, le quali possono essere celate alla moltitudine, per opportunità o necessità, ma devono comunque trovare un'espressione adeguata nella vita della persona. Ogni individuo lascia una qualche traccia («Basta che tutti corrano»: *Furori*, I, III, 77). Se l'atto della generazione riguarda tutte le specie del mondo animale, agli esseri umani dotati di genio si richiede qualcosa in più, nella consapevolezza non solo che le situazioni si possono ribaltare, ma che di sicuro si ribalteranno: è una questione di tempo, e la ruota gira inesorabilmente. Compito degli individui è preparare il cambiamento e non soltanto prepararsi a esso. Non a caso, nello *Spaccio* e in altri scritti, B. riprende – attualizzandolo, come strategia di comportamento – il motivo platonico ed erasmiano dei Sileni di Alcibiade (*Simposio*, 215a-b; di Erasmo vedi *Sileni Alcibiadis*, *Adagia*, 2201, III, III, 4, nonché *Moriae encomium*, xxix). Al tema platonico dei Sileni, e sempre con richiamo a Socrate, si collega il motivo pur ripreso da B. del demone interiore: il controllo di pulsioni e passioni, l'essere capaci di adattare la propria natura, di adattarsi. Bisogna tener conto anche dei punti che ho qui riassunto quando si prendono in esame le pagine introduttive dei *Furori*, spesso non intese o a volte fraintese, semmai con la considerazione liquidatoria che si tratta di pagine misogine, senza un approfondimento dell'intreccio dei temi presenti nell'*Argomento* rispetto al testo dei dialoghi, nei quali l'elemento femminile gioca un ruolo essenziale. Del resto, che B., il quale pur essendo un filosofo è comunque un uomo del Cinquecento, abbia dei pregiudizi nei confronti delle donne mi sembra che non debba stupire più di tanto, e non è neanche necessario ricordare che egli sia stato per un decennio in convento. Senza considerare l'oggi – a dir poco sgradevole su tale questione, e non solo per diffusi atteggiamenti spregevoli degli uomini ma pure per taluni comportamenti delle donne –, basta dare già solo uno sguardo alla storia della filosofia, anche a quella moderna. Non è necessario poi soffermarsi sulle posizioni estreme di uno Schopenhauer; si possono leggere – per fare un esempio illustre – le pagine essenzialmente ipocrite di Kant sul 'bel sesso' (femminile) e il 'sublime' (maschile) nel saggio del 1764 *Beobachtungen über das Gefühl*

des Schönen und Erhabenen. In questo caso non vale certo la precisazione che si tratta di uno scritto 'precritico'; si può infatti menzionare in proposito il passo sullo «schönes Geschlecht» e la «Mündigkeit» in *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* del 1783. Pertanto, che nelle pagine dell'*Argomento degli Eroici furori*, così come in altri scritti bruniani, ci siano elementi misogini, non deve scandalizzare; in tali pagine si possono individuare anche motivi che richiamano il *Corbaccio* di Boccaccio (per alcuni riferimenti al *Corbaccio* rispetto al *De la causa*, cfr. le note di Aquilecchia in OIB 700, 703, 707). Va tenuto conto della complessità del discorso del filosofo nolano sulle donne e, in generale, sul principio femminile nella natura, con riferimento sia alla materia sia all'anima del mondo. Negli scritti bruniani le divinità femminili hanno un ruolo decisivo e, per diversi aspetti, più importante di quelle maschili; non va dimenticato che lo stesso intelletto «mundano che fa tutto» è da B. concepito come una facoltà dell'anima del mondo. D'altronde, nei suoi scritti egli prende di mira la misoginia degli umanisti, evidenziandone il collegamento con talune posizioni di filosofi dell'antichità, in special modo di Aristotele (vedi *Causa*, OIB I 700-707, pagine da tener presenti – in part. pp. 706-707 – anche per l'elogio di Marie de Bochetel, moglie dell'ambasciatore Michel de Castenau, e della loro figlioletta Catherine-Marie; cfr. G. AQUILECCHIA, *Dieci postille ai dialoghi «De la causa»*, in IDEM, *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana, 1993, pp. 141-142). Misoginia, va sottolineato, che riguardava pure i platonici più recenti (per Platone si ricordi il passaggio di *Timeo* 76e, al quale si riferisce Erasmo in *Moriae encomium*, xvii). Basti in proposito ricordare quanto viene affermato da Angelo Poliziano con riferimento a Ficino: «Messer Marsilio dice che si vuole usare le donne come gl'orinali, che, come l'uomo v'ha pisciato drento, si nascondono e ripongono» (A. POLIZIANO, *Detti piacevoli*, a cura di T. Zanato, Roma, 1983, n. 185, p. 72). Pur nella sua triviale misoginia, il brano intende rimarcare che la pulsione sessuale risponde a un bisogno fisico e animale, e che ben diversa sarebbe la sfera dell'amore superiore, intellettuale-divino. Al di là di un'ambiguità circa il cosiddetto amore platonico, di sicuro – come ha osservato Ernst Cassirer – la dottrina dell'Eros è la «pietra angolare della psicologia del Ficino» e, possiamo aggiungere, anche della sua filosofia (E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, Firenze, 1935, p. 209). Elogi significativi di figure femminili da parte di B. sono presenti nella *Cena*, nel *De la causa*, come pure nei *Furori*, per non parlare della dedica alla «Signora Morgana B.» nel *Candelaio*: una Beatrice, così come poteva intenderla il filosofo nolano. Nel giudicare il mondo femminile rispetto a quello maschile, mi sembra si possa dire che B. sottolinea una maggiore differenza tra l'eccellenza dei pochi e la limitatezza o l'indegnità della moltitudine – vedi però, in proposito, quanto asserisce Gervasio, nel *De la causa*, in risposta a Polihimnio che cita la proverbiale *rara avis* di

Giovenale (*Satire*, VI, 165): «Quel raro che dite de le femine, medesimo si può dir de' maschi» (OIB I 707; cfr. ivi, pp. 642-643, per la difesa di Filoteo del «nobilissimo sesso femminile»). Va rilevato che il filosofo nolano è ben lontano da quelle posizioni misogine come pure dall'ideale teologico di perfezione femminile presenti, per es., nel *Corbaccio*, in cui Boccaccio contrappone il «porcile delle femine moderne» alla «reina del cielo», scrivendo che «L'altre poche, che a questa reverendissima e veramente donna s'ingegnarono con tutta la lor forza di somigliare [...] sono più rade che le fenici» (G. BOCCACCIO, *Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio*, a cura di F. Erban, Milano, 1988, pp. 244-245). B. evidenzia sì il collegamento tra castità e sapienza, per es. nel suo elogio della regina Elisabetta I, ma egli fa riferimento a divinità come Diana o Minerva e, quindi, a delle idee di castità e sapienza che hanno poco a che fare con la teologia cristiana.

673,11-13 *un uomo... risoluto*: per un confronto con un testo che B. avrà con ogni probabilità conosciuto vedi quanto si legge in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, ed. a cura di D. Giovannozzi, introd. di E. Canone, Roma-Bari, 2008, p. 53: l'amore «fa l'uomo alieno da se medesimo [...], amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circondato di pene, tormentato da l'afflizione, martorizzato dal desiderio, nutrito di speranza, stimolato da disperazione, ansioso da pensieri, angosciato da crudeltà, afflitto da sospizioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri». Cfr. *Candelaio*: «Vedrete in un amante sospir, lacrime, sbadacchiamenti, tremori, sogni, rizzamenti, e un cuor rostito nel fuoco d'amore; pensieri, astrazioni, colere, maninconie, invidie, querele, e men sperar quel che più si desia» (OIB I 277). Cfr. anche M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 181, dove a proposito di Socrate e con richiamo alla «pictura di Cupidine» tra l'altro si legge: «vedretelo "magro, arido, squalido": Socrate fu tale perché era per natura melancolico, magro pe 'l digiuno, e per negligenza male acconcio». Riguardo a questa parte dell'*Argomento* vedi quanto scrive Mario Equicola nel libro IV del *De natura d'amore*, opera la cui prima edizione fu stampata nel 1525 (Equicola si richiama ad Alessandro di Afrodisia, Ovidio, Properzio e Apuleio): «l cor, non potendo refrigerarsi, è necessario piglie gran copia di aere fredo. [...] Quando adunque lo amante è in meditazione et pensieri della cosa desiderata, il core si empie di molestia, per il desiderio di fruirlo. Non potendo agiongere al disiato fine, il sangue è in qualche commozione». Gli amanti sono, allora, ora «pallidi, tremanti et fredi [...]». Poi, di novo [...] rubicundi et lieti. L'animo dell'amante mai non ha ora tranquilla. L'obstinato pensiero, et continuo imaginar l'amata donna, non solamente lo priva de libertà ma del natural valore et forza» (M. EQUICOLA, *De natura d'amore, libro IV*, a cura di E. Musacchio e G. Del Ciuco, Bologna, 1989, pp. 95-96). Nell'*Argomento* B. si riferisce alla malattia d'amore e ai suoi effetti: rimbambimento, abbrui-

timento, pazzia (vedi le note 671,3 e 673,11-12). Tuttavia, come si è notato, obiettivo primario del filosofo nolano non è – come in Platone, Ficino e in altri autori – l'uomo un po' bestiale in totale balia dei sensi, bensì il poeta sentimentale: un essere umano che si ritiene *intellettuale*; quindi, il cantore che, con movenze di sacerdote, glorifica – più o meno velatamente – la donna-oggetto, che per B. non rappresenta in alcun modo un valore. Egli intende pertanto evidenziare quella che considera l'ancora più deprecabile celebrazione letteraria della malattia d'amore, secondo lui una forma più grave di alienazione, con richiamo specifico, ma non esclusivo, a Petrarca e seguaci. Vedi subito dopo nel testo (673,15 sgg.): «con mettere in concetto, scritto, e sigillar in publici monumenti [...]». Rispetto al brano dell'*Argomento*, 673,11-19, cfr. ERASMO, *Moriae encomium*, xxxvii, dove però si parla del 'sapiente' e non del poeta.

673,11-12 *maninconioso*: forma più ant. per *malinconioso*, da *malinconico* / *melanconico* dal lat. *melancholicus* che è un calco della parola greca. Il termine, così come l'intero brano, rinvia alla malattia d'amore – e quindi alla *melancholia* – nel senso di uno stato patologico, le cui caratteristiche (predisposizioni ed effetti) erano state codificate tra antichità e Medioevo. Il tema è ricorrente nella cultura rinascimentale, nella quale si evidenzia il collegamento tra umore melanconico o saturnino e furore. Vedi anche *Argomento*, 677,28-31: «quella melanconia [...] con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale», con riferimento a Petrarca. Riguardo alla malattia d'amore, in particolare per il legame con l'umore melanconico, tradizionalmente ci si richiama alla già menzionata sezione xxx, 1 dei *Problemata* attribuiti ad Aristotele, in cui tra l'altro si legge che tale umore consiste «in una mescolanza di caldo e di freddo» (954a); vedi la trad. it. dei *Problemi*, con testo greco a fronte, a cura di M. F. Ferrini, Milano, 2002, pp. 440-451. Sul «doverir or freddo, or caldo» di *Argomento*, 673,12, sintomo subiettivo e obiettivo della malattia d'amore, cfr. il brano del *De natura d'amore* di Equicola citato nella nota precedente (Equicola cita in proposito i *Problemata* attribuiti ad Alessandro di Afrodizia). Circa il rapporto tra melanconia e 'amore volgare' B. ha presente le considerazioni di Ficino (vedi *El libro dell'amore*, cit., pp. 136-137, 187-188, 210). Negli scritti bruniani si sottolineano essenzialmente gli aspetti negativi dell'umore melanconico; collegato all'entusiasmo dei poeti e di taluni 'contemplativi' (cfr. per es. *Causa*, OIB I 689-690), esso indica in generale uno stato di squilibrio a livello temperamentale-spirituale e, di conseguenza, una debilitazione della coscienza di sé. Per l'idea di una melanconia 'regolata', in rapporto a *cognitio* / *contemplatio*, cfr. *Lampas trig. stat.*, BOM 1226-1227. Sul tema della *melancholia*, anche per il collegamento con il concetto di *furor*, è da vedere il celebre volume di R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, trad. it. di R. Federici, Torino, 1983.

673,13 *in mina*: con espressione.

673,14 *un che spende il miglior intervallo di tempo*: si collega all'espressione «lucido intervallo» che ricorre nella *Cena* e nello *Spaccio* (OIB I 453; BSP 19; cfr. *Furori* I, II, 51), con riferimento a quanto, dal *Chronicon* di Girolamo in poi, veniva aneddoticamente detto di Lucrezio, il quale, impazzito – Girolamo usa l'espressione *furor* – per un filtro d'amore, avrebbe composto il *De rerum natura* negli intervalli della follia («per intervalla insaniae»). Cfr. anche ARIOSTO, *Orlando furioso*, xxiv, 3: «Io vi rispondo che comprendo assai, / or che di mente ho lucido intervallo». È da rimarcare che nel testo di B. *un che spende* non è però da considerarsi come un'allusione alla presunta pazzia d'amore di Lucrezio. Nel quarto libro del *De rerum natura*, il poeta denuncia le gravi conseguenze dell'alienazione amorosa, e non si può escludere che siano proprio questi celebri versi la fonte del malizioso aneddoto di Girolamo, secondo il quale Lucrezio si sarebbe alla fine suicidato a causa di un delirio amoroso. Ficino collega pazzia e suicidio di Lucrezio all'umore melanconico (*El libro dell'amore*, cit., p. 136). Va rilevato che *un che spende* e ciò che segue nell'*Argomento* (fino a p. 673,19) rinviano a *De rerum natura*, iv, 1121-1130, con la differenza che Lucrezio parla degli amanti e B. dei poeti che cantano «quel studioso e disordinato amor venereo» (*Argomento*, 678,15-16). Con l'espressione *un che spende* B. intende riferirsi ai petrarchisti e allo stesso Petrarca. Il filosofo nolano manifesta insofferenza e biasimo specificamente verso i temi di quella lirica, ma questo non vuol dire porre in discussione le doti poetiche di Petrarca; in proposito, si tenga presente quanto osservato da Aquilecchia circa una condanna bruniana dell'oggetto e non della 'forma' della lirica petrarchesca (vedi *supra*, nota 673,6-19). Se si pensa poi a un sonetto come *La gola e 'l sonno e l'oziose piume* (*Canzoniere*, 7) – un sonetto che non è lontano da certi temi bruniani e che era stato tra l'altro commentato da Francesco Patrizi in una *Lettura* stampata nel 1553 assieme al menzionato *Discorso della diversità de' furori poetici* –, si può affermare che B. intende evidenziare nel poeta aretino un traviamiento oltre che un obnubilamento della ragione. Sulla posizione fortemente critica del filosofo nolano – per il quale il «melancolico entusiasmo» di Petrarca, più che alla divina mania ispirata dalla Muse ed esaltata da Platone, sarebbe da collegare alla mania negativa che il filosofo greco ritiene «derivante da malattie umane» (*Fedro*, 265a) – vedi *Argomento*, 677.

673,20-21 *Che tragicomedia? che atto, dico, degno più di compassione e riso*: nel brano il termine 'tragicomedia' rinvia a una condizione degradante dell'essere umano. In altri scritti B. fa invece riferimento all'elemento tragicomico come caratteristica della propria concezione del mondo, per la quale non c'è «delettazione senza contrarietà» (*Furori*, I, II, 51); vedi per es.

il «sì tragico, sì comico» della epistola proemiale della *Cena* (OIB I 432; cfr. *Causa*, ivi, p. 619). Nel brano dell'*Argomento* – considerando quanto precede – il riferimento esplicito è a scritti come «pubblici monumenti» poetici; il riferimento implicito è però ad altri scritti, quei «libelli e trattati pecoreschi» (religioso-teologici) che B. prende di mira nella *Cabala*, alludendo specificamente, in quanto lettori, ai frati del convento napoletano di San Domenico Maggiore. Nell'*Argomento* ci sono precise spie linguistiche che confermano tale interpretazione. Cfr. *Cabala* (OIB II 463): «degnò di compassione e riso [...] Ortensio melancolico [...] et il molto reverendo Don Cocchiarone [...] con la rugata fronte cogitabondo»; *Argomento* (673,11-21): «un uomo cogitabondo [...] maninconioso [...] degno più di compassione e riso».

673,21-22 *teatro del mondo.... scena delle nostre conscienze*: cfr. «mundi scena» in *Orat. valed.*, BOL I, I 5. Quello della vita come teatro è un tema tradizionale che, presente già in Platone e Plotino, è ricorrente nella cultura letteraria e filosofica rinascimentale, fino a Descartes e oltre. In Erasmo e in B. la metafora del teatro si riallaccia al tema platonico dei Sileni di Alcibiade, *Symposio*, 215a-b, nonché al motivo paolino dell'uomo esteriore/interiore: cfr. *Moriae encomium*, XXIX. Assieme al motivo della maschera e della recita (la scena mondana di individui passeggeri, cui si collega la successiva espressione *suppositi*) in relazione alle innumerevoli e fugaci figurazioni dell'anima del mondo, B. – richiamandosi a Erasmo – evidenzia la sfera interiore in una prospettiva gnoseologico-etica, con riferimento alle varie facoltà dell'anima e al loro conflitto. Nel brano dell'*Argomento* il termine 'coscienza' implica una precisa connotazione morale, che del resto era tradizionalmente attribuita al termine. Nei *Furori* B. usa anche l'espressione «sinderesi», che indica appunto la coscienza morale. Vedi *Furori*, I, v, 139,2-3; cfr. *Spaccio*, BSP 19 e la nota 53 a p. 323 per i riferimenti al *Sigillus sigillorum* e alla *Lampas triginta statuarum*, opera nella quale B. indica coscienza e sinderesi come due diversi gradi della *cognitio*. Nello *Spaccio*, le facoltà dell'anima sono messe in rapporto alle diverse divinità: BSP 20 e la nota 55 a p. 324. Ernst Cassirer ha scritto che, nello *Spaccio*, «la forma etico-allegorica [...] cerca di spiegare i rapporti del mondo interno mediante forme del cosmo visibile, spaziale. Le forze che muovono l'uomo nel suo intimo vengono guardate quasi fossero potenze cosmiche». Lo studioso osserva però che l'etica di B. «non si occupa tanto della forma dell'universo, quanto di quella dell'uomo» (E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., pp. 121-122). In B., riguardo all'etica, si tratta in effetti di un parallelismo tra microcosmo e macrocosmo che tiene conto anche della storia culturale dell'umanità, pertanto di un macrocosmo che non esclude la concezione del cosmo della tradizione greco-latina e cristiana (immagini, simboli, credenze, valori). Rispetto a tale limitazione, B. tende ad ampliare quanto più possibile la pro-

pria visuale culturale, considerando tradizioni diverse. Tuttavia, una nuova etica, basata interamente sulla concezione dell'universo infinito, così come una coscienza umana liberata da falsi valori e credenze, rimane per lo stesso B. – nonostante la critica dello *Spaccio* e della *Cabala* – una prospettiva e un appello, come si esprime nell'epistola proemiale del *De l'infinito*. Nei *Furori*, B. evidenzia il contrasto tra la limitazione dell'individuo (a livello psicologico-gnoseologico e morale), come essere composto ma anche come essere 'culturale', e la tendenza a trascendere tali limiti.

673,22-23 *numerosi suppositi*: con 'supposito' si fa riferimento al soggetto o sostrato individuale. Nella tradizione aristotelico-scolastica il termine indica l'ente nella sua individualità e, specificamente, l'essere umano nella sua esistenza sostanziale, come unità/totalità. Il termine si collega quindi al concetto di persona (*suppositum rationale*). B. intende il termine nel senso di sostrato individuale, ma in quanto dotato di sostanzialità per partecipazione; quindi nel senso di persona come figura, maschera (vedi in proposito il «tragico supposito» dell'epilogo del *Candelaio*: OIB I 424). Rispetto a quest'ultimo significato, per un riferimento letterario si può menzionare la commedia *I suppositi* di Ludovico Ariosto (opera composta e pubblicata nel primo decennio del Cinquecento; la 1^a redazione del testo fu poi ristampata nel 1524; nel 1551 fu stampata a Venezia una seconda redazione dell'opera).

673,23-28 *fatti penserosi... in una statua, o imagine depinta al muro?*: come viene messo in scena nella commedia *Candelaio*, B. sottolinea qui l'insensatezza di coloro i quali si fanno penserosi e si mostrano fedeli nei confronti di qualcosa che non ha effettivo valore e che è frutto di un autoinganno: nel *Candelaio* lo è senza dubbio l'amore fittizio di Bonifacio per una professionista del sesso quale Vittoria, ma del tutto illusorio è anche il *pulvis Christi* ricercato da Bartolomeo (alchimista fasullo), come pure quel modello falso e risibile di antichità venerato dal pedante Mamfurio. Nel brano dell'*Argomento*, B. parla del culto del corpo femminile, ma – come si evince dal *Candelaio* e da altri scritti – egli allude nel contempo al culto religioso e all'oggetto di tale devozione: «una statua, o imagine depinta al muro»; si tengano presenti anche gli altri termini da lui utilizzati («fidei», «coltori, adoratori e servi»). È inoltre da rilevare la cura di B. nell'evidenziare sul piano linguistico il contrasto: *constanti/ priva d'ogni costanza*; *fidei/ cosa senza fede* ecc., una caratteristica della prosa dell'autore che si esprime in particolare nelle epistole dedicatorie. Sempre riguardo al brano dell'*Argomento*: per il filosofo nolano la 'figura' – in quanto forma esteriore – è come un *trompe-l'oeil*, pur rinviando essa a un essere vivente; ciò significa che il corpo è nulla senza l'anima, così come ogni cosa finita (di per sé un mero frammento) assume significato in quanto è nell'infinito. B. intende far riferimento anche al concetto di fan-

tasma della tradizione poetica: qualcosa di effimero che acquista una realtà – e un potere di vincolare – proprio in virtù dei pensieri costanti e ossessivi dell'amante, la cui forza vitale e mentale viene a essere il nutrimento stesso del fantasma. Nel brano sono presenti luoghi comuni misogini; l'espressione «cosa senza fede» e quel che segue indicano non solo la figura, ma anche l'organo sessuale femminile.

674,3 *vascello di Pandora*: sul mito del vaso di Pandora (*vascello* da *vascellum* / *vasculum*: piccolo vaso) la fonte primaria è Esiodo, *Opere e giorni*, 54-104. In Esiodo, Pandora è presentata come una donna di straordinaria bellezza ma di «indole ingannevole». Pandora sarebbe stata plasmata da Efesto con terra e acqua (si tratta quindi di un 'simulacro') per volontà di Zeus, il quale intendeva punire l'inganno di Prometeo, cioè il furto del fuoco e il dono di esso agli uomini, con un altro inganno: un dono – la donna – in apparenza splendido, ma che in realtà si sarebbe rivelato come fonte di affanni; nel mito si allude a qualcosa di dolce/amaro, che corrisponderebbe all'idea stessa di amore fisico. Nel *Moriae encomium* (xvii) di Erasmo, il quale non fa riferimento al mito di Pandora, si legge che la stessa Follia avrebbe consigliato a Giove di affiancare all'uomo la donna. Nell'*Argomento*, il richiamo al vaso di Pandora è convenzionale, anche se con una precisa connotazione oscena. Nel dialogo conclusivo dei *Furori* mi sembra che B. faccia implicito riferimento al mito di Pandora in un modo meno convenzionale, evidenziandone un aspetto significativo. In Esiodo si legge che Pandora porta con sé un vaso (chiuso) che, scoperciato, disperde i mali nel mondo, cioè dolore e morte, ma nel testo esiodico si parla anche della Speranza (*Elpis*) che, per volere dello stesso Zeus, sarebbe rimasta chiusa nel vaso come unico dono per gli uomini. È probabile che nell'ultimo dialogo dei *Furori* B. intenda alludere a questo aspetto del mito, facendo riferimento a due vasi, uno di tenebre e uno di luce. Sul vaso di Pandora cfr. *Lampas trig. stat.*: *De statua Promethei* xv, *De officina Vulcani* iii e *De statua Vulcani* xxi, BOM 1092, 1100, 1118. Su talune rivisitazioni del mito di Pandora cfr. D. e E. PANOFKY, *Il vaso di Pandora. I mutamenti di un simbolo*, trad. it., Torino, 1992.

674,6-7 *fracasso d'insegne, d'imprese, de motti*: B. si riferisce alla trattatistica delle imprese – eroiche, amorose – che, collegata alla trattatistica degli emblemi (medesimo è il loro principio simbolico), ne costituiva una filiazione con caratteristiche proprie, per es. l'utilizzo della lingua volgare e non solo del latino. Benedetto Croce ha puntualizzato la distinzione tra «le «imprese di cavalieri e di guerrieri, che si dissero “eroiche” e che esprimevano affetti alti e gentili, fortezza d'animo e virtù d'amore» e «le altre che più propriamente si chiamarono “emblemi” e che avevano contenuto più particolarmente didascalico parenetico, racchiudenti verità morali» (B. CROCE, *Imprese e trattati delle imprese*, cit. da M. L. Doglio, in P. GIOVIO,

Dialogo dell'imprese militari et amorose, Roma, 1978, p. 20, nota 17). Negli *Eroici furori* figurano complessivamente ventotto imprese: se si volesse valutare sulla base della precisazione di Croce, bisognerebbe dire che in esse l'elemento eroico assume un alto significato etico, nel senso del legame tra etica, teoria della conoscenza e concezione fisico-metafisica, legame che è un tratto caratteristico dei *Furori*. Sarebbe legittimo chiedersi perché, pur esprimendo nell'*Argomento* un giudizio critico sulla letteratura delle imprese, B. ne presenti ventotto nel testo. È chiaro che la sua critica riguarda i contenuti e non il linguaggio di tale letteratura; in maniera analoga a quanto si è precedentemente notato circa il confronto di B. con la lirica petrarchesca, che concerne appunto l'oggetto e non la forma. Nel sonetto di esordio del dialogo I dei *Furori*, B. invoca il soccorso delle Muse, le quali sarebbero state da lui altre volte respinte (*Furori*, I, I, 31). L'invocazione riguarda in generale la poesia, l'*affectus*: il sentimento, nel significato moderno del termine. Più semplicemente, invece, egli utilizzerà linguaggio e immagini della letteratura rinascimentale degli emblemi e delle imprese. Va ricordato che, oltre al carattere morale, gli emblemi mostravano anche implicazioni teologico-religiose, un aspetto che sarà sviluppato maggiormente nella trattatistica secentesca. Il testo fondamentale della emblematica rinascimentale, che aggiornava la tradizione dei *Geroglifici* di Orapollo – opera tradotta in latino nel 1515 –, sono i fortunati *Emblemata* di Andrea Alciato, la cui prima edizione era apparsa nel 1531. Una traduzione in italiano dell'opera (si tratta in effetti di un adattamento), a cura di Giovanni Marquale, apparve vent'anni dopo: *Diverse imprese accomodate a diverse moralità, con versi che i loro significati dichiarano insieme con molte altre nella lingua italiana non più tradotte. Tratte da gli Emblemi dell'Alciato*, Lione, 1551. Vedi ora A. ALCIATO, *Il libro degli emblemi, secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, a cura di M. Gabriele, Milano, 2009. Nelle imprese, a una figura descritta e disegnata – insegna araldica o altro – veniva usualmente associato un motto in latino (definiti, rispettivamente, *corpo* e *anima*), in genere con l'aggiunta di un componimento poetico e un commento esplicativo. Per i versi ci si richiama per lo più a Petrarca, il cui *Canzoniere* costituiva un notevole serbatoio di immagini poetiche; risulta pertanto stretto il legame tra petrarchismo e tradizione delle imprese (per alcune considerazioni su Petrarca e l'emblematica cfr. M. PRAZ, *Studi sul concettismo*, Firenze, 1946, pp. 4-5). Con *fracasso d'insegne, d'imprese, de motti* B. si riferisce in particolare alle imprese amorose, ma non si può escludere un qualche riferimento alle implicazioni teologico-religiose dell'emblematica. La trattatistica delle imprese ebbe grande fortuna nel corso del Cinquecento, a partire dalla pubblicazione della menzionata opera di Paolo Giovio, *Dialogo dell'imprese militari et amorose* (1ª ed.: 1555). Giovio aveva composto il testo quattro anni prima, e va ricordato che sempre nel 1551 veniva stampato il volumetto di

Claude Paradin, *Devises heroïques*, una raccolta di xilografie con breve commento che ebbe anch'esso notevole successo nei decenni successivi. La traduzione inglese del *Dialogo* di Giovio, a cura di Samuel Daniel, fu pubblicata a Londra nel 1585, nello stesso anno degli *Eroici furori*; è da segnalare che nella epistola che precede tale traduzione e che è firmata «N.W.», con ogni probabilità Nicholas Whithalk, è menzionato B. Sono da ricordare anche le *Imprese illustri* (1566-1572) di Girolamo Ruscelli che figurano tra le fonti in volgare della seconda ed. (1611) del *Dictionarie* italiano-inglese di John Florio, fonti che Giovanni Gentile ha ritenuto possano considerarsi come una sorta di catalogo della «biblioteca dello stesso Bruno» (cfr. «La Critica», XIX, 1921, p. 368). Come si è detto, negli *Eroici furori*, dialogo v della prima parte dell'opera e dialoghi I-II della seconda parte, vengono presentate – senza illustrazioni – ventotto imprese. Giovio indica cinque «condizioni universali che si ricercano a fare una perfetta impresa»: 1. giusta proporzione tra *anima* (motto) e *corpo* (figura); 2. l'impresa deve essere né troppo oscura né tanto chiara; 3. deve essere inoltre gradevole all'occhio, con stelle, alberi, animali fantastici ecc.; 4. dalla rappresentazione va bandita la figura umana; 5. il motto deve essere in una lingua diversa di colui che fa l'impresa «perché il sentimento sia alquanto più coperto» (P. GIOVIO, *Dialogo dell'imprese militari et amorose*, ed. 1978 cit., pp. 37-39). Rispetto a tali condizioni o norme, è stato giustamente rilevato che per le sue imprese B. condividerà ben poco «del pedantismo regolistico dei trattatisti dell'epoca» (D. MANSUETO, *Sulle fonti emblematiche degli «Eroici furori»*, in OIB II 835). Così, per es., le imprese dei *Furori* hanno il motto in latino, ma in alcune di esse è presente la figura umana.

674,8-11 *con strida ch'assordiscon gli astri... sospiri da far exinanire e compatir gli dèi*: immagini paradossali, ma senz'altro efficaci. Pur avendo B. una posizione affine a quella epicurea circa il rapporto tra il nostro mondo, gli infiniti astri e gli dèi, egli non si fa alcun problema – anzi, sembra che si diverta – nell'utilizzare metafore e motivi retorico-letterari che risultano stridenti rispetto alla propria filosofia della natura. Tale disinvolta utilizzazione riguarda anche motivi significativi di carattere astrologico, in particolare nello *Spaccio*, nella *Cabala* e negli stessi *Furori* (limitandoci ai dialoghi italiani), quindi non a caso in quei dialoghi cosiddetti morali. Per l'immagine, pur sempre paradossale, dell'azione (influsso) di stelle fisse, decani e pianeti sul cervello e la coscienza dello stesso B. cfr. *Candelaio*, OIB I 261.

674,11-19 *quegli occhi... un sogno*: per rimarcare gli estremi – i quali paradossalmente trovano un qualche punto di unione – di una idealizzazione e una denigrazione del corpo femminile, B. usa termini che rinviano alle rime di Petrarca (cfr. *Canzoniere*, 30, 71, 72, 74, 86, 90, 100, 127, 157, 185, 199) e, per contrasto, espressioni irriverenti che alludono ai sonetti di Francesco

Berni; nel brano *quel puzzo... un sogno* B. si richiama a due diversi sonetti di quest'ultimo; vedi *Rime*, sonetto III (*Delle puttane*), v. 15: «un morbo, un puzzo, un cesso» e sonetto LXI (*In descrizion dell'arcivescovo di Firenze*), v. 3: «un'ombra, un sogno, una febbre quartana». Cfr. *Cena*, OIB I 434. Nel brano, come pure poco oltre nell'*Argomento* e in altri scritti, B. si riferisce agli elogi paradossali, un motivo che ricorrerà di frequente nella cultura cinquecentesca a partire dal *Moriae encomium* di Erasmo (su tali encomi, cfr. M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, 2008). In merito alla lode della febbre quartana vedi *Moriae encomium*, epistola dedicatoria e paragrafo III (Erasmo si rifà ad AULO GELLIO, *Noctes Acticae*, XVII, 12). Per il biasimo di B. nei confronti della poesia bernesca vedi *Argomento*, 677. «La scrittura parodica del B. – ha notato Bàrberi Squarotti – [...] non ha da essere confusa con il gioco dell'anarchia tematica dei berneschi, anch'esso sostanzialmente frivolo e indegno, non meno delle forme culte ed elevate della tradizione petrarchesca della poesia d'amore, anzi esattamente nella stessa misura, anche se i berneschi denunciano immediatamente e senza infingimenti la loro volontà ludica, mentre il Petrarca e i petrarchisti pretendono di essere presi sul serio, e che le lodi della donna amata, i tormenti d'amore, le metafore delle fiamme e dei geli interiori, siano argomenti degni di essere affidati alla scrittura, là dove, invece, ne sono del tutto indegni» (G. BÀRBERI SQUAROTTI, *Parodia e pensiero*, cit., p. 156). Riguardo al passo: «quegli occhi, [...] quella pianella» (*Argomento*, 674,11-14), va notato che B. condanna un culto feticistico di carattere sentimentale-erotico non meno del culto delle reliquie dei santi, «escrementi di cose morte et inanimate» (BSP 250).

674,15-16 *vedova fenestra*: l'espressione, come anche quelle che seguono, si riferisce all'organo sessuale femminile; esso sarebbe privo di luce, quasi una finestra cieca. Al di là del carattere misogino dell'intero brano, l'immagine – ribaltata e voltata in un senso osceno – allude con ogni probabilità ancora alle rime di Petrarca: alla finestra della casa di Laura («Quella fenestra ove l'un sol si vede», *Canzoniere*, 100, 1) e alla metafora degli occhi attraverso i quali la morte sarebbe entrata nel corpo della donna amata («O belle et alte et lucide fenestre», *Canzoniere*, 335, 12).

674,19 *una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno*: è da ricordare che sulla pagina precedente B. paragona la bellezza di un corpo femminile a quella di «una statua, o immagine dipinta al muro». Per B. il *compositum* (l'individuo naturale, specificamente l'individuo della specie umana) è solo un effetto del principio vitale che è l'anima universale, il principio vitale della natura: la vita è il principio ma è anche il 'fine', un fine senza fine. La natura si rinnova incessantemente e può apparire inesorabile nei confronti degli individui in quanto enti composti. Non ci può essere, comunque, alcun modello

assoluto nell'ambito dei composti, se non quello che rinvia all'idea di indifferenza e indistinzione e che non può considerarsi un modello di armonia e di proporzione. La bellezza può essere solo relativa e allusiva nell'ambito dei composti. Riguardo ai fantasmi e simulacri amorosi, oltre che alla diffusa concezione dei *phantasmata* e dello *spiritus*, quindi in collegamento con la facoltà immaginativa – concezione che si rifaceva variamente alla tradizione aristotelica e a quella neoplatonica – qui e altrove B. si richiama anche a Lucrezio, nella cui opera si legge: «a quelli in cui, nel varco dell'adolescenza, fluisce la prima volta il seme, quando il tempo maturo l'ha formato nelle loro membra, accorrono simulacri di fuori, da svariati corpi, messaggeri di un fulgido volto e d'un bel colorito [...]. Se è lontano chi ami, è presente però la sua immagine [il termine nel testo originale è sempre *simulacrum*], e il suo nome insiste dolce all'orecchio. Meglio fuggire quei simulacri, allontanare da sé ogni alimento d'amore, e volgere ad altro oggetto la mente» (*De rerum natura*, IV, 1030-1033 e 1061-1064, ma vedi anche i vv. 1094-1104; si cita la trad. it. di A. Fellin: T. LUCREZIO CARO, *La natura*, Torino, 1976, pp. 319, 321). Su questi temi, con riferimento a Lucrezio e ad altri autori che si richiamavano alla tradizione epicurea, profondo è il legame tra *Eroici furori* e *De vinculis*, cioè il legame tra i *Furori* e uno degli ultimi scritti di B. Sulla concezione dello *spiritus phantasticus* e su altri temi connessi vedi: R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, a cura di A. Chastel, trad. it. di R. Federici, Torino, 1975, in part. i primi tre saggi del volume; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., capp. III-IV; D. GIOVANNOZZI, «*Spiritus mundus quidam*». Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno, prefazione di M. Ciliberto, Roma, 2006, pp. 99-136.

674,19-21 *un circeo incantesimo... bellezza*: per l'incantesimo dell'appetito sensuale che la natura pone in atto ai fini della conservazione delle specie B. fa riferimento a Circe, la maga potente il cui incantesimo viene considerato ora buono ora cattivo, quindi al di là di considerazioni morali, al di là del bene e del male. L'incantesimo è *circeo* perché rivela la natura animale dell'uomo: la natura animale anche come indole. Quella di Circe, nella sua ambivalenza, è una figura chiave dei *Furori*. Come si vedrà – nella sezione dell'*Argomento* dedicata al quinto dialogo della seconda parte (così come nel dialogo stesso) –, B. interpreta Circe come allegoria della «omniparente materia», figlia del Sole ma anche «Figlia e madre di tenebre et orrore». Pur non trattandosi di una divinità superna, Circe riveste un ruolo di prim'ordine tra le divinità pagane che ritornano nella cultura rinascimentale, letteraria e filosofica. Il riferimento d'obbligo è naturalmente l'*Odissea* (*Odissea*, x, 133-574), con le varie interpretazioni allegoriche e morali del mito, dal Grillo di Plutarco – per fare un nome tra gli antichi autori più di grido nel Rinascimento – alla *Circe* di Giovan Battista Gelli, dialogo che fu pubblicato per la

prima volta nel 1549. Dea propria della metamorfosi, la stessa Circe assume varie maschere nel Rinascimento, in collegamento con Diana e Iside. Non so dire se sia una esclusiva di B. alludere a Circe anche come allegoria della Chiesa e della religione (è stato merito di Gentile aver evidenziato tale aspetto riguardo al dialogo conclusivo dei *Furori*: BDI 1169, nota 4; cfr. anche il riferimento alla «venefica Circe» nel *De immenso*, BOL I,II 291). Inoltre, come ho già indicato, in queste pagine dell'*Argomento* B. tiene conto della trattazione lucreziana dell'alienazione amorosa come viene presentata nel quarto libro del *De rerum natura*; nel dialogo v della prima parte dei *Furori* e nel primo della seconda parte, egli citerà versi significativi di tale libro: *Furori* I, v, 150; II, I, 166. Naturalmente, nei *Furori* B. tiene conto di Lucrezio non solo per la critica della passione amorosa ma anche per la concezione del piacere catastematico.

674,25-26 *madrigna natura*: si tratta dell'unica attestazione del sintagma nei dialoghi italiani di B. (pure nel *Cantus Circaeus*, BOMNE I 602, B. parla di una *mater natura* come «noverca», richiamandosi a PLINIO, *Naturalis historia*, VII, 1). Anche Erasmo, nel *Moriae encomium*, XXII, osserva che in non poche cose la natura più che madre sembra essere noverca (cfr. anche l'adagio *Scarabeus aquilam quaerit*, *Adagia*, 2601, III, VII, 1, dove, riferendosi alla forma del becco dell'aquila che ne limiterebbe la voracità, egli sottolinea che non sempre però la natura può ritenersi matrigna). Secondo B. la natura può dirsi benigna o matrigna soltanto se si assume il punto di vista dell'individuo particolare, ora appagato ora scontento. La natura, così come la divinità – su questo punto il filosofo nolano coglie gli elementi liberatori dell'epicureismo –, è indifferente alle suppliche degli individui, e in tal senso è inesorabile. Per B. valgono in generale i seguenti assunti: la natura non erra mai; in natura non può esservi nulla di casuale (vedi *Articuli adv. Perip.*, BCA 12-13, articoli 13 e 14; *Camoer. acrot.*, BOL I,I 107-108). Da segnalare che, tra gli autori antichi cari a B., sia Lucrezio che Seneca – nelle *Naturales quaestiones* – fanno riferimento alla concezione di una duplicità della natura, che appare ora generosa madre ora ostile e ingenerosa nei confronti dell'uomo; è proprio l'idea di duplicità, quindi la mancanza di una esclusiva benevolenza nei confronti della specie umana, che esprime l'inesorabilità della natura e la sua giustizia.

674,26-30 *la quale... amaramente dolga, dove suavemente proriva*: gli esseri umani, così come gli individui di altre specie, sono nel loro desiderio erotico e di accoppiamento degli strumenti, più o meno consapevoli, della natura. Dopo l'eccitazione e l'atto sessuale segue uno stato di spossamento venato di melanconia. La caduta del desiderio è necessaria al rigenerarsi stesso del desiderio: sarebbe un effetto o un riflesso del «fato della mutazione», cioè della «mutazion vicissitudinale». Tale dinamica esprime la condizione pro-

pria di ogni essere composto, soggetto cioè ai contrari (B. parla di «dolce amaro giogo» della provvidenza: p. 674,36-37). Vedi *De vinctulis*, BOM 436-439. Cfr. ARISTOTELE, *Problemata*, xxx, 1, 955a; LUCREZIO, *De rerum natura*, iv, 1084-1094, 1115-1117, 1131-1134. La coppia dolce/amaro è un luogo comune della poesia d'amore; cfr. T. TASSO, *Aminta*, I, 340-343: «e bevea da' suoi lumi / un'estranea dolcezza / che lasciava nel fine / un non so che d'amaro».

674,31-37 *Ma che fo io?... la divina provvidenza?*: vedi *Causa*, OIB I 642: «Torno a scongiurarvi tutti in generale [...] che dismettiate quella rabbia contumace, e quell'odio tanto criminale, contra il nobilissimo sesso femminile; e non ne turbate quanto ha di bello il mondo, et il ciel con suoi tanti occhi scorge. [...] Chi è più insensato e stupido, che quello che non vede la luce? Qual pazzia può esser più abietta, che per raggion di sesso, esser nemico all'istessa natura» (cfr. ivi, pp. 641-643). Per «ho forse in odio il sole?» cfr. PETRARCA, *Canzoniere*, 22, 2, ma per il tema è da considerare l'intero sonetto. Nei suoi scritti B. riprende il tema della nobiltà (*dignitas*) delle donne, che – nonostante la pur fondata denuncia bruniana nei confronti della misoginia di un certo Umanesimo, è un aspetto significativo della cultura umanistico-rinascimentale che, anche per tale tema, poteva basarsi su testi significativi della tradizione classica e, pur da un'angolazione diversa, della tradizione cristiana. Certo, il filosofo nolano sviluppa il tema a suo modo, appellandosi a considerare il 'vero', cioè a tener conto di quello che secondo lui significa bene e male: «vedete la contrarietà et opposizione ch'è tra l'uno e l'altro. Mirate chi sono i maschi, chi sono le femine» (OIB I 642). Elemento importante, anche per B., sono però gli *exempla*, con riferimento a donne reali e non solo a modelli remoti (divinità, miti, eroine); inoltre, con riferimento a donne viventi e non solo del passato. Nell'*Argomento*, egli tiene a precisare i termini della sua invettiva, che riguarda coloro i quali si fanno schiavi dell'amore carnale, giovani e, ancor più grave, se vecchi: «il spasso e riso è di quelli alli quali nella matura etade l'amor mette l'alfabeto in mano» (*Furori* I, 1, 45). Il giudizio è non meno severo per coloro i quali idealizzano e trasfigurano l'amore fisico, adulterandone la dimensione naturale. La critica non riguarda quindi l'impulso sessuale né il suo soddisfacimento; tale 'piacere' assolve a una funzione precisa nel disegno provvidenziale della natura. Significativo è il riferimento al Sole, che rappresenta la forza generante della natura, ma è pure metafora della divinità. Quello del Sole sensibile/intelligibile è un tema con una lunga tradizione nell'ambito della filosofia, e che va da Platone all'imperatore Giuliano fino a Ficino. Il tema è ricorrente negli scritti bruniani, dal *De umbris* ai tre poemi filosofici latini *De minimo*, *De monade*, *De immenso*. B. riprende il motivo classico dell'invocazione al Sole in quanto potenza e mente della natura: esso illumina costantemente e, come *mens/spiritus*, pervade ogni cosa; sono quindi gli individui che si sottraggono alla sua luce di vita e intelligenza. Cfr. *Causa*, OIB I 615-616; *Spaccio*, BSP 3. In me-

rito ad *Argomento*, 674,35-37: «l'instituto santo della natura [...] dolce amaro giogo che n'ha messo al collo la divina provvidenza» cfr. *Furori*, II, II, 210, dove si parla di «volontaria cattività» e «dell'amenio giogo sotto l'imperio de la detta Diana». Per l'idea di dolce/amaro rispetto a Eros, vedi *Furori* II, I, 194-197: «non è cosa più dolce e suave, non si trova cibo che sia più austero et amaro, non si vede nume più violento, non è dio più piacevole [...]». Va osservato che l'espressione rinvia anche al concetto di amore come morte volontaria: «Platone chiama l'amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama amando muore [...]. Muore amando qualunque ama, perché el suo pensiero, dimenticando sé, nella persona amata si rivolge» (M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 40; Ficino, in proposito, oltre a Platone – *Filebo*, 47d-e – si riferisce anche a un frammento degli *Orphica*). Sul tema cfr. E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it. di P. Bertolucci, Milano, 1999⁴, pp. 197-198.

674,37-40 *Ho forse da persuader a me et ad altri... giamai abbia possuto cadermi nel pensiero*: al di là dell'ovvia considerazione, si tratta di un tema con una lunga tradizione, cristiana ma con importanti precedenti nella cultura greco-latina; per un es. significativo, cfr. PLATONE, *Simposio*, 208a-b.

674,40-675,4 *Anzi aggiungo... per servire alla natura e a Dio benedetto*: per B. natura e divinità concorrono in un «medesimo buono fine» (BSP 278). Non c'è quindi contrasto tra legge naturale e legge divina: onorando l'una, si onora anche l'altra; anzi, il rapporto di comunicazione tra uomo e Dio si rende possibile solo tramite la mediazione della natura. Il filosofo nolano prende di mira la concezione secondo cui per meritare la salvezza bisognerebbe rinnegare un impulso naturale come quello sessuale (inutile dire che egli non fa alcun riferimento all'amore coniugale sulla base di un sacramento religioso). L'ironia di B. si rivolge a un'idea di voto di castità e, più in generale, di ascetismo che può spingersi fino alla castrazione pur di liberarsi del fastidio del desiderio carnale. Con ogni probabilità nel brano dell'*Argomento* egli allude alla presunta autoevirazione di Origene di cui dà notizia Eusebio (*Historia ecclesiastica*, 6, 8, 1-3); un aneddoto simmetrico, seppure meno cruento, è quello narrato da Porfirio relativo a Plotino, il quale si sarebbe vergognato di essere in un corpo (*Vita di Plotino*, 1). Probabilmente sia Plotino che Origene, entrambi allievi di Ammonio Sacca, avranno voluto vivere radicalmente, sul piano esistenziale, l'ideale ascetico. Con l'esperienza decennale nel convento napoletano di San Domenico Maggiore (lascerà la città partenopea all'inizio del 1576), B. conosceva bene la realtà, spesso tutt'altro che ascetica, della vita monastica; non meraviglia, quindi, se anche su questo punto egli denunci l'ipocrisia della religione cattolica. Sulla sua opinione circa il cosiddetto peccato della carne si può citare un passaggio della terza denuncia di Giovanni Mocenigo all'inquisitore di Venezia (29 maggio

1592): «[B.] mi disse che gli piacevano assai le donne, et che non havea arivato ancora al numero di quelle de Salamone: et che la Chiesa faceva un gran peccato nel far peccato quello con che si serve così bene alla natura, et che lui lo havea per grandissimo merito» (FIRPO, *Processo*, doc. 10, pp. 158-159; cfr. doc. 59, ivi, pp. 288-289).

675,6-10 *Io non credo d'esser legato... volessero maleficiarmi*: B. si richiama all'idea del potere dei 'legamenti' e del *maleficium*; una concezione – già ampiamente presente nella tradizione medica, letteraria, religiosa dell'antichità e del Medioevo – che era stata sviluppata significativamente nel Rinascimento, anche in rapporto ai concetti di *spiritus* e *imaginatio*; per fare un solo riferimento, si pensi al *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi. B. prende in esame la questione negli scritti sulla magia naturale (in particolare, nel *De vinculis in genere*), opere risalenti agli anni 1589-1591 e pubblicate solo nella seconda metà dell'Ottocento. Nel *De vinculis*, rifacendosi a Ficino, egli osserva che tutti i vincoli rimandano al vincolo d'amore (vedi BOM 492 sgg.; cfr. *Thes. de magia*, ivi, p. 398). Nel *Commentarium in Convivium Platonis*, Ficino aveva ripreso l'idea platonica della superiorità del furore generato da Afrodite e da Eros rispetto alle altre specie di mania divina; vedi M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 216. Nel brano dell'*Argomento* B. allude non solo ai lacci dell'amore fisico ma anche a quelli della religione. Amore sensuale e religione vengono accomunati per il loro legame con il senso e l'immaginazione, e si tratta di un motivo chiave dei *Furori* (egli, in proposito, parla di «un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, [...] lacci de ferine affezzioni»: *Furori*, I, III, 64,28). Nel testo, B. fa riferimento anche a legami e lacci – «sì nobil laccio [...] sì bel legame» – che sono invece bramati dal furioso eroico, alludendo al fuoco acceso nel suo animo dalla divinità: «l'ardente desio de le cose divine»; quindi, una saetta («l'impression del raggio della beltade della superna luce») e dei lacci («che uniscono la nostra mente alla prima verità») che sono le specie del bene e del vero (*Furori*, I, III, 68). B. allude all'amore divino in quanto verità, bontà e bellezza che si manifesta nella natura («onde il furioso si vanta d'esser preda della Diana»: *Furori*, II, II, 217), ed è in tale prospettiva che l'amore discendente è a fondamento di quello ascendente. La ricerca da parte del soggetto umano di un'unione con l'oggetto divino infinito – una 'comprensione' che non può che rimanere un'incessante ricerca (cfr. *Furori*, I, IV, 89-90) – è possibile proprio in virtù del comunicarsi della divinità nella natura e il riflettersi di essa nella ragione umana; è questo un punto sul quale B. insiste nei suoi scritti, dal *De umbris idearum* al *De la causa*, dallo *Spaccio* alla *Oratio valedictoria* fino al *De triplici minimo* e al *De imaginum compositione*. Per l'immagine dei 'lacci' su un piano teologico cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Roma, 2005⁵, I, III, pp. 248-249. Per la denuncia degli 'amorosi laccioli' vedi per es. il *Corbaccio*: «senza vedere né dove né come, ne' laccioli

d'amore incapestrarmi e nelle mani d'una femina dare legata la mia libertà e sottoposta la mia ragione» (G. BOCCACCIO, *Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio*, cit., p. 228, cfr. anche pp. 226 e 234).

675,11 *Né credo d'esser freddo*: B. si richiama ancora al tema dei contrari (cfr. *Furori*, II, III, 221-222 per il richiamo al concetto di antiperistasi); il riferimento è anche alla tradizionale dottrina dei quattro umori in rapporto ai quattro elementi. Precedentemente, egli ha parlato – riguardo al giogo di natura/providenza – del contrasto delle qualità di dolce e amaro; ora si riferisce nuovamente alla polarità di caldo e freddo (vedi il «dovenir or freddo, or caldo» in relazione all'amore volgare: note 673,11-13 e 673,11-12). Nel brano il filosofo nolano rimarca, per sé, l'eccezionale forza dell'elemento fuoco: «il mio caldo»; un fuoco che non può essere spento o raffreddato, in quanto – come egli terrà a precisare – si tratterebbe di «un calor acceso dal sole intellettuale ne l'anima» (*Furori*, I, III, 65; cfr. *Sig. sigill.*, BOMNE II 256: «Amor [...] frigida calefacit, obscura illustrat, torpentia excitat, mortua vivificat, inferiora divino furore ducens supercaelestem plagam peragrarare facit»). Tuttavia, nel testo B. allude, con immagini enigmatiche, anche all'esperienza di un radicale freddo. Infatti, se da un lato egli sottolinea che «la divina luce è sempre presente» e che Dio «fa sorgere il suo sole sia sui buoni che i malvagi» (*Argomento*, 678; *Articuli adv. math.*, BOL I,III 4), dall'altro egli presenta la divinità (Diana nei *Furori*, Minerva nella *Oratio valedictoria*) come sdegnosa, in quanto – come si legge in quest'ultimo testo – «la sapienza non si concede così facilmente ed effusamente come le ricchezze e i piaceri» (BOL I,I 6; trad. it. in *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Milano-Napoli, 1956, p. 665). Il furioso eroico non si trova in una posizione intermedia rispetto ai contrari, condizione che sarebbe propria del saggio, e caratterizzata da un certo grado di indifferenza (il riferimento è alla dottrina aristotelica e già platonica del giusto mezzo). B. si dichiara quindi infiammato, anche se di un amore diverso da quello carnale. Si tratta di un motivo che sarà sviluppato in particolare nel dialogo II della prima parte dell'opera: «la condizion di questo eroico furore che dice “gelate ho spene, e li desir cuocenti”; perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà ha l'anima discordevole» (*Furori* I, II, 55).

675,12 *monte Caucaso o Rifeo*: cfr. OVIDIO, *Metamorphoses*, VIII, 797-798; VIRGILIO, *Georgica*, I, 240 e IV, 518; SENECA, *Hippolytus*, I, 7-8; CLAUDIANO, *De raptu Proserpinae*, III, 321-322.

675,16-17: *quel ch'è di Cesare... renduto a Dio*: riferimento, che non può dirsi ortodosso, a Matteo, 22, 21. Dal discorso precedente e da quanto B. verrà osservando in seguito – con la denuncia dell'illusorietà di una qualche conclusione della ricerca da parte dell'essere umano di abbracciare l'infinito –, risulta chiaro il modo in cui vengono da lui intesi rapporto e distanza tra i

diritti della carne e la potestà dello spirito. Non si tratta di un'opposizione tra città terrena e città celeste, nel senso platonico o in quello più propriamente cristiano, ma di una differenza di gradi: dal senso all'intelletto. Nella prospettiva filosofica di B., l'esortazione significa che vanno sì riconosciuti i legittimi diritti del senso nella propria sfera, ma si tratta di un ambito limitato («l'apparenza de la finitudine che caggiona per il suo orizzonte»: *Infinito*, OIB II 35) e ben diverso da quello della ragione e, soprattutto, dell'intelletto. A differenza dell'occhio sensibile, l'occhio della mente riesce a spingersi oltre: il suo vero e ultimo oggetto è l'infinito.

675,19-23 *Voglio dire... quel splendore*: per comprendere adeguatamente questo brano e, più in generale, il discorso che B. sviluppa nell'*Argomento*, bisogna tener conto di quanto egli osserva nel terzo dialogo dello *Spaccio* (vedi BSP 252-254), difendendo gli Egizi da quell'accusa di idolatria che era stata loro mossa in particolare da Ebrei e Cristiani. Riferendosi alla sapienza egizia, B. interpreta delle dottrine alla luce della propria filosofia, pur riprendendo considerazioni di vari autori, tra cui quelle di Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, e quelle di Celso riportate da Origene nel *Contra Celsum* (B. utilizza quest'ultima opera proprio nel modo che era temuto da alcuni teologi, cioè come strumento di diffusione e difesa delle tesi dei pagani, tenendo anche conto che Celso, così come Plutarco, evidenziava i punti di contatto tra la regione egizia e la filosofia greca). Gli Egizi non adoravano esseri animali o umani come se fossero divinità, ma adoravano la divinità come se fosse in tali esseri. In effetti, conclude B., essi adoravano «una semplice divinità che si trova in tutte le cose [...] che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti» (il *deus in rebus*); per B. si può venerare o lodare una qualche entità astratta solo in quanto essa si comunica in soggetti concreti: soltanto così noi possiamo 'conoscerla'. Un medesimo ragionamento B. conduce in merito alla virtù. Quando si lodano degli esseri umani si onorano delle virtù – morali e intellettuali – che quegli individui, nella loro vita, sono capaci di esprimere in azioni e opere, il valore delle quali trascende i confini della loro epoca e non solo della loro esistenza. Tale valore riguarda l'umanità ovvero la civiltà, ed è per questo che la memoria di quegli individui può effettivamente conservarsi al di là di un periodo limitato e di una sfera ristretta di persone. La bellezza fisica è una «virtù naturale» effimera e, tra l'altro, non comporta alcun merito personale. Quindi, se una donna si rende capace di «onori et ossequii divini» è perché le sue virtù (le sue azioni e opere) sono lodabili in generale, indipendentemente dal fatto che si tratti di una donna.

675,26 *napello*: erba perenne velenosa.

675,27-29 *tutte le cose... misure*: eco di *Sapienza*, 11, 20. Per uno sviluppo del motivo, cfr. *Furori* I, IV, 89: «sempre vede che quel tutto che possiede è cosa misurata [...]». Solo l'universo è «senza dimensione o misura» (ivi, p. 106).

675,30 *giustizia e ragione*: due lemmi chiave della concezione bruniana della divinità, rispetto ai quali si potrebbero indicare diversi passi biblici, tenendo conto che il primo termine si collega a bontà e il secondo a verità. Il riferimento a una intelligenza universale (*anima/sapientia, logos, verbum*: la natura come *mens insita omnibus*), che agisce secondo giustizia, implica in B. l'idea di vicissitudine.

675,30-34 *Sileno... Febo*: per rimarcare la differenza tra amori volgari e amori eroici, B. fa riferimento non solo alla tradizionale distinzione tra Eros superiore e inferiore in rapporto a una duplice Afrodite, ma a una più generale distinzione nell'ambito degli dèi: tra quelli superni e quelli «da tinello» (per un brano affine vedi *Causa*, OIB I 618). Il termine 'tinello', che può significare anche il locale adibito alla fermentazione e alla fabbricazione del vino (pure: *tinaia, tinaio*), sta qui a indicare un piccolo tino, recipiente di legno che può contenere vino o anche altro. In questo caso, l'umile tinello – tanto diverso dalla preziosa coppa con il nettare o «ambrosia nella mensa di Giove, Saturno, Pallade, Febo et altri simili» – contiene sottoprodotti del buon vino, come una birra molto fermentata (*cervosa* o *cervogia*) o un vino inacidito (*rinversato*). Il «dio di Lampsaco» è Priapo, figlio di Dioniso e di Afrodite. Su Pomona e Vertunno vedi OVIDIO, *Metamorphoses*, XIV, 623-771.

675,36-38 *furori eroici... amori volgari e naturaleschi*: vedi la nota precedente. È da rilevare che, in parallelo con *volgare*, B. usa il termine 'naturalesco' invece di 'naturale' per indicare l'amore che tende al godimento sessuale o, comunque, al corpo nel suo essere effimero.

675,38-39 *veder... scegli*: cfr. ORAZIO, *Epistula ad Pisones (De arte poetica)*, 30. Vedi *Spaccio*, BSP 226.

675,39-676,2 *Però... volevo... chiamarlo Cantica*: il *Canticum Canticorum* veniva spesso indicato semplicemente *Cantica* (così, per es., anche nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo); va puntualizzato che, nei suoi scritti, B. ha presente il testo della *Vulgata*. Il richiamo al *Cantico dei Cantici* è ricorrente nei *Furori*, anche se il filosofo nolano abbandona il proposito di intitolare la propria opera in modo simile all'epitalamio biblico, attribuito a Salomone assieme a *Proverbi, Ecclesiaste e Sapienza* (oggi si ritiene che il *Cantico dei Cantici* sia una raccolta di poemetti di più autori). Diversamente da quanto preciserà subito dopo nell'*Argomento*, B. sottolinea qui l'affinità tra i *Furori* e il *Cantico*: «sotto la scorza» di un amore ordinario in entrambi i testi si fa riferimento – «similmente» – a un amore superiore. Sul significato riposto del *Cantico* vedi ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, cit., p. 57: «colui che si applica alla sapienza [...] tenderà alle realtà invisibili ed eterne, che sono insegnate nel *Cantico dei Cantici* con concetti senza dubbio spirituali ma te-

nuti nascosti dietro immagini di linguaggio amoroso»; cfr. anche ivi, pp. 89 e 244, nonché il 'prologo' in GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Moreschini, Roma, 1996², p. 29 sgg. Ritornando all'*Argomento*, la differenza tra le due opere concernerebbe l'oggetto di tale amore: se nel testo biblico per la figura dello *sposo* si allude a una divinità trascendente, per B. si tratta invece di una divinità immanente, in quanto il discorso dei *Furori* attiene essenzialmente all'universo, ente infinito oltre il quale non c'è nulla. Quindi, se nel testo biblico il riferimento è a un Dio personale ultraterreno, nei *Furori* l'orizzonte è quello della natura infinita, rispetto alla quale la Terra è uno degli infiniti mondi. L'affinità tra *Cantico* e *Furori* riguarderebbe anche una medesima difficoltà da parte dell'interprete a cogliere il contenuto autentico delle due opere, in quanto immagini e linguaggio di entrambe possono essere fraintese. In proposito va ricordato che, sulla base della testimonianza del *Talmud*, c'erano stati anche pareri contrari in merito all'inserimento del *Cantico* nel canone giudaico delle Scritture. Tuttavia, nella tradizione talmudica il giudizio diffuso era che, nonostante gli espliciti elementi di carattere erotico, il poema andava considerato a pieno titolo tra le Scritture ispirate, trattandosi di un'allegoria dell'amore tra יהוה e Israele (l'*Ecclèsia* ebraica), mentre nella mistica ebraica per la figura della sposa si faceva riferimento alla decima e ultima *sefirah* (*malkut*, regno), cioè la *Šekinah*, Presenza di Dio nel mondo. Si tratta di un punto importante, in quanto la *Šekinah* – che nel *Sefer ha-bahir* e nel *Sefer ha-zohar* è assunta anche a simbolo dell'anima – comporterebbe la «irruzione dell'elemento femminile nella sfera del divino» (G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. Solmi, Torino, 1980, p. 135), e tale 'irruzione' si riscontra anche nell'opera di B. È inoltre da ricordare che Isaac Abrabanel proporrà di riconoscere, nei due sposi, Salomone e la Sapienza. Nel *targum* del *Cantico dei Cantici* si legge che l'opera era stata comunicata da Salomone «in Spirito di profezia», e Rabbi Aqiba riteneva che il testo fosse «santo dei santi», superiore in dignità rispetto a tutte le altre Scritture. Esso sarebbe il più glorioso tra i cantici delle Scritture, cioè il nono – l'inno degli angeli – che precede il decimo e ultimo, quello della definitiva redenzione; cfr. *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, a cura di U. Neri, Roma, 1976, pp. 53-54, 77-80. Origene individuerà invece nelle Scritture sette cantici, di cui il *Cantico* sarebbe l'ultimo e il più elevato; cfr. *Commento al Cantico dei Cantici*, cit., pp. 59-63. Sono indicazioni da tener presenti in rapporto all'inserimento di un cantico – la *Canzone de gl'illuminati* – nel decimo e ultimo dialogo dei *Furori*. Infatti, la *Canzone* (dei nove giovani amanti, diventati ciechi e poi illuminati, cioè nuovi battezzati) ha a che fare con il numero 9: l'inno degli angeli del *Cantico*, al di là degli altri riferimenti nel testo bruniano al poema biblico, trova nei *Furori* una corrispondenza nel canto singolo ma correlato degli illuminati (nove sestine) e nel coro conclusivo. La *Canzone* ha pure a

che fare con il numero 10, nel senso però di un ritorno al 9, in quanto secondo B. non ci sarebbe alcuna redenzione definitiva, mentre ci sarebbe un parallelismo tra la sfera di quanto viene costantemente portato all'essere (quanto cioè è nell'infinito) e la sfera somma della divinità. B. si mostra consapevole delle difficoltà che potranno presentarsi nella comprensione del significato della propria opera, anche tenendo conto dei motivi sviluppati nei dialoghi filosofici precedenti, in particolare nei primi tre (*Cena, Causa, Infinito*). Di sicuro, B. considera i *Furori* l'apice di quella che chiama «nolana filosofia»; nello *Spaccio*, alludendo a tale opera come coronamento della propria filosofia, egli parla di «tetto» (cfr. BSP 11 e 190). Ciò che interessa maggiormente al filosofo nolano è il legame tra conoscenza ed etica; come ha osservato Giovanni Gentile: «pel Bruno, come sarà poi per lo Spinoza, la conoscenza è un processo di liberazione e purificazione dello spirito, che eleva all'amore intellettuale di Dio, riformando tutto l'uomo» (*Prefazione ai 'Dialoghi morali'*, in BDI, p. LXI). Il brano dell'*Argomento*, nonché altri passaggi del testo, fanno trasparire chiaramente la propensione di B. per l'interpretazione allegorica del *Cantico*, testo che aveva avuto una notevole esegesi in ambito ebraico. Oltre al menzionato *targum*, sono da ricordare i vari *midrashim* e i commentari successivi, dal commento di Ibn Ezra a quello di Yohanan Alemanno (composto su richiesta di Giovanni Pico della Mirandola, il quale aveva in programma di scrivere egli stesso un commento al *Cantico*) e altri ancora. B. si riferisce genericamente a «mistici e cabalisti dottori», e non è chiaro – tenendo conto del testo nel suo complesso – se tale riferimento sia da collegare a una fonte diretta o indiretta. Taluni aspetti dell'interpretazione cabalistica del *Cantico* egli poteva ricavarli dagli scritti di Giovanni Pico e di Francesco Zorzi, come pure dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (cioè Yehudah Abrabanel, figlio del menzionato Isaac). Tuttavia, non si può escludere che il filosofo nolano abbia potuto conoscere le suggestive pagine dedicate al *Cantico* nello *Zohar*; il testo ebraico era stato pubblicato sia a Mantova che a Cremona tra il 1558 e il 1560, e bisognerebbe approfondire meglio la ricezione di tale opera negli anni settanta e all'inizio degli ottanta del Cinquecento. Anche in ambito cristiano l'esegesi del *Cantico* era stata notevole: dai Padri greci e latini fino a diversi autori del Medioevo e del Rinascimento. I due sposi venivano tradizionalmente intesi come Cristo e la Chiesa. L'interpretazione spirituale-allegorica del *Cantico*, secondo cui i due sposi simboleggiano invece il Logos divino (Cristo) e l'anima del credente, avrà in Origene il fondatore e il rappresentante più significativo assieme a Gregorio di Nissa, il quale a sua volta svilupperà l'interpretazione mistica del poemetto biblico in collegamento con il motivo della ἐπέκτασις, e in tale prospettiva le sue *Omellerie* sul *Cantico* sono in stretto rapporto con la *Vita di Mosè* (cfr. GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, cit., in particolare l'introduzione di Moersch e le omellerie VI, VIII e XII).

Nell'interpretazione di Origene e di altri Padri greci e latini, il punto chiave riguardava l'idea del Verbo-mediatore come amore, sia rispetto al Padre che all'umanità. Come si legge nel prologo del *Commentarius*: «E poiché Dio è amore e il Figlio, che è da Dio, è amore, egli ricerca in noi qualcosa di simile a sé, affinché per mezzo di questo amore, che è in Cristo Gesù, noi ci uniamo a Dio, che è amore» (ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, cit., p. 46). Nei *Furori* non si fa riferimento esplicito né al *Commentarius* né alle *Homiliae* dell'Alessandrino sul *Cantico*, anche se B. tiene conto delle considerazioni origeniane come pure di quelle di Gregorio di Nissa. Origene è menzionato nell'*Argomento* (vedi *supra*, p. 684), anche se in relazione a una dottrina – quella della successione dei mondi e dell'infinità dei cicli secolari (per l'Alessandrino si tratta in effetti di una durata indefinita) – che rinvia specificamente ai *Principi*. Non si può escludere che, con il richiamo all'interpretazione dei «mistici e cabalisti dottori», B. intenda rimarcare la sua distanza rispetto alla lettura in chiave cristiana del *Cantico*, proprio per l'identificazione dello sposo con Cristo. La questione non riguarda pertanto la figura della *sposa* – che, anche in altri scritti, B. interpreta come anima/mente dell'uomo, in modo simile a Origene e Gregorio di Nissa – bensì quella dello *sposo*, e su questo punto B. è distante pure dalla esegesi cabbalistica, che si concentrava sulla sposa: la *Šekinah*, simbolo anche dell'anima. Nei *Furori*, infatti, B. concepisce lo sposo non tanto come Dio assoluto (il Padre, nel linguaggio dei *Furori*: Apollo), quanto come *verbum*; egli non si riferisce però – come nell'interpretazione cristiana – al Figlio, ma alla natura infinita (nel linguaggio dei *Furori*: Diana), natura che B. designa con il termine di «unigenita» (*Causa*, OIB I 693). Quindi, secondo lui si tratta della ricerca dell'anima umana, la sposa, di unirsi all'anima del mondo, lo sposo, che B. intende come sapienza/natura e, con riferimento alla mitologia, come Minerva/Diana. Si può pertanto affermare che, in merito al desiderio dell'uomo di unirsi alla divinità, B. legge il *Cantico* tenendo conto sia della *Theologia Platonica* sia del terzo libro del *De vita* di Marsilio Ficino (per tale possibilità di unione e, specificamente di come trarre il favore dal cielo, nel *De vita coelitus comparanda* Ficino si richiama a Plotino); cfr. *Sig. sigill.*, BOMNE II 258. È da segnalare che il termine 'cantica' implica anche un richiamo alla *Divina Commedia* con le sue tre cantiche (l'articolazione in tre 'cantici' è anche usata da Zorzi nel *De harmonia mundi*). Sebbene non venga menzionata, l'opera di Dante è tenuta presente nei *Furori*, sia in relazione al tema del viaggio di conoscenza, tra inferni e paradisi, sia per immagini e spunti vari. Va notato che nel poema dantesco B. poteva trovare espressa una concezione che egli rifiuta, cioè della filosofia come subalterna o ancilla della teologia, e ciò non solo con riferimento alla terza cantica (si può in proposito citare uno scritto di Vincenzo Buonanni: *Discorso... sopra la prima Cantica (lo 'nferno) del theologo Dante*, Fiorenza, 1572). Come ho già notato, B.

è più in sintonia con la prospettiva del *Convivio*. Riguardo al termine di 'cantica', ricordo infine che *La Cantica* è anche il titolo previsto da Tommaso Campanella per il suo canzoniere, con commento in prosa; anche in questo caso è molto probabile un'allusione da parte di Campanella al *Canticum* e alla *Commedia* dantesca, a sottolineare il carattere etico-filosofico e teologico delle proprie poesie. Vedi la ristampa anastatica della prima edizione (1622) della *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, a cura di L. Firpo, Napoli, 1980.

676,3-12 *L'una... censure et istituzioni*: tra i motivi per i quali avrebbe evitato il titolo di *Cantica* B. tiene a menzionarne due: il primo denuncia la malafede di certi interpreti, mentre il secondo precisa una differenza sostanziale tra il *Cantico* e i *Furori*. I due motivi sono collegati e investono il rapporto tra naturale (vedi la puntualizzazione circa il proprio «naturale e fisico discorso») e soprannaturale, come pure tra immanenza e trascendenza, filosofia e teologia. In primo luogo B. tende a rimarcare l'ignoranza e la faziosità dei teologi cristiani, cattolici e riformati: «certi farisei». Per il filosofo nolano i rigidi e ipocriti seguaci della Legge ebraica avrebbero come eredi legittimi i teologi cristiani, grammatisti settari con le loro «maliciose regole»; a costoro basterebbe già la sola affinità di un titolo d'opera per condanne e censure (negli scritti bruniani è ricorrente il parallelismo tra i grammatici, che pretendono di giudicare la poesia sulla base di regole definite una volta per sempre, e i teologi, come pure i filosofi di scuola, i quali si arrogano il diritto di valutare le opere filosofiche secondo modelli o autorità validi in assoluto perché ritenuti veri). Cfr. *Furori*, I, I, 32-35; *Spaccio*, BSP 8-9. È da rilevare come nel brano dell'*Argomento*, ribaltando la tradizionale concezione cristiana, B. invochi un giudizio divino che premi la dottrina e non l'ignoranza (sull'invocazione di un giudizio divino contro l'ignoranza, cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 10, p. 158, e doc. 51, p. 252). Il riferimento polemico è a Paolo di Tarso, seguito da vari autori cristiani (vedi l'epistola di B. diretta al vicescancelliere e ai dottori dell'università di Oxford, BOL II, II 77, e *Cabala*, OIB II 426). Va precisato che il 'giudizio' cui si riferisce B. non è da intendersi in senso escatologico, ma in una prospettiva vicissitudinale, tenendo conto che la vicissitudine non riguarda solo il mondo della natura ma anche la civiltà. Il riferimento è a una concezione storico-vicissitudinale della civiltà, secondo un paradigma di temporalità non rettilinea ma ciclica, così come viene intesa da B., il quale nella *vicissitudo* sottolinea il motivo della *varietas*. Nel brano, alla «maligna ignoranza» egli contrappone la «dottrina», la ricerca della verità nell'ambito della natura: la sapienza umana, la *sophia* (cfr. *Spaccio*, BSP 112-113, e *Orat. valed.*, BOL I, I 11-14). Naturalmente, qui non si tratta dell'ignoranza di coloro che non sanno, ma di coloro che hanno una concezione erronea e perseverano in essa non per ingenuità: la critica riguarda una fede menzognera che fa della stessa ignoranza una virtù, tenendo gli esseri umani prigionieri di un'illusione. Alla minacciosa ostentazione dell'*auctoritas* –

le «maliciose regole, censure et istituzioni» – si contrappone la «semplice libertà» del filosofo, quella *libertas philosophandi* che non ha altro interesse e altra ricchezza che la ricerca stessa della verità.

676,12-19 *L'altra... per metaforico*: cfr. *Cena*, OIB I 525: «non prendere per metafora quel che non è stato detto per metafora e per il contrario prendere per vero quel che è stato detto per similitudine. Ma questa distinzione del metaforico e vero, non tocca a tutti di volerla comprendere: come non è dato ad ogni uno di posserla capire». Come ho già rilevato nella nota 675,39-676,2, B. tiene a rimarcare affinità e differenze tra la propria opera e il *Cantico*. In entrambi i testi c'è un contenuto spirituale celato sotto la lettera, anche se la differenza concerne proprio tale contenuto, che nel caso del poema biblico è teologico-religioso. Nonostante il linguaggio sensuale del testo («la scorza d'amori et affetti ordinarii»), le immagini evocate nel *Cantico* non hanno un legame con la realtà sensibile-naturale: si tratta di pure metafore che agiscono su una scena trascendente. Nella considerazione del *Cantico*, mi sembra che B. si ponga in primo luogo il problema della contestualizzazione del testo nelle Scritture ebraiche; ritengo, quindi, che B. metta in second'ordine l'interpretazione cristiana, in quanto appunto ricezione di un testo e suo adattamento tematico (ciò non implica una contraddizione con il fatto che nei *Furori* egli si colleghi, sia pure criticamente, a una determinata interpretazione cristiana del *Cantico*). Se lo sposo è la 'figura' di un Dio unico e personale che agisce a livello della storia, è evidente che si tratta di una rappresentazione antropomorfa della divinità assoluta che si rapporterebbe all'uomo, mentre secondo B. «quel dio, come assoluto, non ha che far con noi» (*Spaccio*, BSP 257). Pertanto, siamo sul piano di un immaginario teologico che non può essere compreso nei termini della ragione, cioè della filosofia. Attraverso l'arditezza delle metafore, l'autore – il leggendario Salomone – sembra si proponga di figurare qualcosa che non è rappresentabile: l'amore di un dio assoluto nei confronti dell'uomo (un popolo, una comunità ecc.), e viceversa. Che successivamente si sia inteso, in particolare in ambito cristiano, lo *sposo* come *Verbum* o *Logos*, ciò riguarda la lettura dell'Antico Testamento con gli occhi del Nuovo, e dunque l'interpretazione del *Cantico* nei termini dell'incarnazione del Figlio. B. riprende l'idea dello sposo come *verbum*, piegandola però ai propri fini: egli instaura un collegamento tra la figura dello sposo (la Sapienza) e quella della «unigenita» natura infinita. Da quanto si è osservato, risulta chiaro il motivo per cui, nel linguaggio mitologico dei *Furori*, lo *sposo* dell'anima umana non sia Apollo ma Diana. Nel valutare il significato del *Cantico* – ma il discorso potrebbe allargarsi ad altri testi biblici –, B. si mostra nettamente a favore della interpretazione allegorico-spirituale avviata in ambito cristiano da Origene (cfr. per es. *Cabala*, OIB II 408), anzi tende a radicalizzarla («le figure sono aperta e manifestamente figure, et il senso metaforico è conosciuto di

sorte che non può esser negato per metaforico»: *Argomento*, 676,17-19), non prendendo in considerazione un significato letterale dell'opera che pure era stato valutato dall'Alessandrino. Per i diversi 'sensi' della parola divina e per alcune considerazioni di B. sui limiti del piano della 'lettera' cfr. *De monade*, BOL I,II 456-458. (Si può, in proposito, rilevare – anche per un confronto con B. – che risulta comprensibile come Lutero, per il quale della Bibbia è il senso letterale che conta, non amasse né il *Cantico* né Origene; del resto, la presa di distanza rispetto all'interpretazione allegorico-spirituale delle Scritture è comune ad altri autori protestanti, per es. Melantone). Vanno inoltre tenute presenti le considerazioni di B. – nella *Cena*, nel *De l'infinito*, nello *Spaccio* – circa la storicizzazione del testo biblico e il suo adattamento al livello culturale dei fruitori («gli rozzi popoli et ignoranti»; cfr. *Infinito*, OIB II 51-52), per i quali un linguaggio sensuale-immaginario risulta più adeguato a figurarsi uno scenario celeste di gaudio. È da notare che anche l'espressione «misterio e sustanza d'anima» comporta un preciso richiamo alla lettura del *Cantico* da parte di Origene, il quale interpretava allegoricamente i due sposi come Logos divino e anima del credente. Da rilevare inoltre che «sotto l'ombra» richiama il precedente «sotto la scorza» (675,41-42 e 676,14).

676,19-23 dove odi quelli occhi di colombe... da la montagna di Galaad: cfr. *Cantico dei Cantici*, 4, 1-4 e 11. B. presenta una scelta dei versi della sezione del terzo poema dedicata all'elogio della sposa; egli non segue la successione dei versi così come appare nel poema. Nel testo, B. ha poco prima fatto riferimento a immagini paradossali («veder si possano delfini su gli alberi de le selve, e porci cinghiali sotto gli marini scogli»: 675,38-39) per sottolineare che il suo ragionare sul furore amoroso è di carattere naturale e fisico, pur non riguardando le cose carnali. Adesso egli fa riferimento alle metafore dell'amore divino del *Cantico* (l'amore dello sposo verso la sposa, cioè l'amore di Dio verso l'uomo): metafore certo ardite, e che risultano paradossali se si volesse dare loro un significato naturale. Il filosofo nolano tiene quindi a evidenziare la distanza del suo testo – dei componimenti poetici e della loro ispirazione – sia rispetto a una lirica profana che idealizza l'appetito sensuale, sia rispetto a una lirica sacra anche se ispirata come quella del *Cantico*, le cui immagini sensuali si rivelano essere vuote pur se belle metafore. Il fatto che B. elenchi quelle metafore estreme del terzo poema del *Cantico* con la precisazione che in esse «il senso metaforico è conosciuto di sorte che non può esser negato per metaforico», assieme agli altri rilievi cui si è detto, mi sembra indichi che egli voglia evidenziare il carattere sfuggente del testo, aperto a differenti interpretazioni. Non a caso, poco dopo nell'*Argomento*, B. terrà a rimarcare che «gli furori di quel sapiente Ebreo hanno gli proprii modi ordini e titolo che nessuno ha possuto intendere e potrebbe meglio dichiarar che lui se fusse presente» (676,41-677,2). Solo chi ha composto il *Cantico* potrebbe quindi dire in che senso vadano effettivamente intesi quei versi.

676,23-29 *Ma in questo poema... et altre simili*: se nel *Cantico* sarebbe palese che il senso metaforico/allegorico allude a una sfera trascendente, le metafore amorose dei *Furori* sono invece delle figure che rinviano alla sfera naturale, in rapporto alle facoltà dell'anima e a una condizione interiore che non può prescindere dalla «contrarietà»; le considerazioni di B. concernono l'amore ascendente ma investono, nel contempo, la questione del come intendere l'amore discendente. Anche se nei *Furori* si tratta di un amore intellettuale verso la divinità (l'infinito), le metafore presenti nel testo non rimandano a un al di là, a un 'oltre' rispetto all'universo infinito. Tali metafore riguardano infatti la natura infinita; sarebbe quindi errato voler ravvisare in esse quel senso mistico che si trova invece nel *Cantico*. In effetti, B. vuole dire che le metafore dei *Furori* non si riferiscono a un Dio trascendente, che in via eccezionale si sarebbe rivelato a certuni, ma al *deus in rebus*, a una divinità che si manifesta stabilmente e universalmente nella natura; come si legge nello *Spaccio*: un dio che «si comunica alli effetti della natura, [...] et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa» (BSP 257; cfr. ivi, pp. 249-268). Le metafore erotico-sensuali del *Cantico* sono una maschera, così come pure quelle dei *Furori*; tuttavia, nel poema biblico le metafore concernono la sfera della fede e non quella della ragione. In merito all'amore ascendente, nel *Cantico* non si tratta di un graduale processo di conoscenza (dal senso all'intelletto), ma essenzialmente di una esperienza mistica. Le metafore del *Cantico* relative all'amore divino non possono quindi accordarsi, come invece quelle dei *Furori*, con «l'ordinario modo di parlare e de similitudini più accomodate a gli sensi communi, che ordinariamente fanno gli accorti amanti». La precisazione investe il legame, nel *Cantico* e nei *Furori*, tra «ombra» (figura, lettera) e «sustanza d'anima» (spirito), quindi l'orizzonte del senso allegorico dell'una e dell'altra opera. È da rilevare la vicinanza tra quanto B. afferma nel brano e la considerazione di Dante nel *Convivio* (II, I, 4): «Veramente li teologi questo senso [allegorico] prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato». Un punto di contatto tra B. e il Dante del *Convivio* riguarda il rapporto stretto tra senso («i sentimenti de coloro che parlarono a Citereida [...] et altre simili») e intelletto; tra poesia e filosofia. Rispetto a questo brano dell'*Argomento*, Frances Yates ha osservato che il procedimento di B. è «più precisamente simbolico», mentre quello del *Cantico* sarebbe propriamente allegorico (*Il contenuto simbolico negli «Eroici furori» di Giordano Bruno e nei canzonieri elisabettiani* [1943], in F. A. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, trad. it. di M. De Martini Griffin e A. Rojec, introduzione di E. Garin, Roma-Bari, 1988, pp. 59-90: 64-65, 69). Per un confronto, la studiosa fa riferimento agli emblemi relativi all'amore

sacro presenti in un'opera del 1615 di Otto van Veen. Il rilievo mi sembra giusto in quanto evidenzia una differenza di fondo tra *Cantico* e *Furori* in merito all'uso della metafora; in particolare, una distanza diversa tra segno (espressione poetico-sentimentale) e significato (prospettiva teologica e prospettiva di un «naturale e fisico discorso»). La considerazione della studiosa è stimolante proprio in quanto coinvolge i concetti di allegoria e simbolo, riguardo all'età rinascimentale e la discussione successiva. Non tenderei comunque a interpretare le parole di B. nel senso di enfatizzare una differenza tra simbolo e allegoria, anche tenendo conto della 'allegoria' del dialogo conclusivo dei *Furori*. Rispetto all'elenco di donne amate e cantate da celebri poeti (*Argomento*, 676,28-29), oltre alla ben nota Laura di Petrarca, va segnalato che Licoride fu il nome dato da Cornelio Gallo alla mima Volumnia, in arte Citeride; Cinzia e Doride furono immortalate da Properzio, mentre Lesbia e Corinna rispettivamente da Catullo e Ovidio (per altre indicazioni cfr. BDI, nota 3 a pp. 933-934). In proposito, è opportuna una puntualizzazione riguardo al testo dell'*Argomento* (p. 676,28): nella cinquecentina figura: «coloro che parlarono á Cithereida, ó Licori». Nella sua edizione, Giovanni Aquilecchia ha proposto la correzione *o Licori > a Licori*: cfr. la *Note philologique*, in BOEUC VII, p. CXXIII: «correction de F. Tocco, reprise par S. Bassi dans son édition, Rome-Bari, Laterza, 1985», ma in tale edizione, che in realtà è del 1995, a p. 6, si trova: «o Licori». Per il testo, vedi BOEUC VII 15 (la stessa lezione si trova anche nella seconda edizione di BOEUC VII – Paris, 2008 – nonché in OIB II 496). Ritengo che si tratti di una correzione superflua e con ogni probabilità erronea (come si è detto, Citeride e Licori indicano la stessa donna, la mima Volumnia). Quale sia la 'fonte' dell'emendazione proposta da Aquilecchia è un po' un mistero. Si dovrebbe probabilmente leggere il carteggio di Aquilecchia per capire meglio, ma questo riguarderà eventuali futuri editori. Aggiungo che la correzione *o > a Licori* è presente (senza indicazione dell'emendazione) anche in *Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di L. Firpo, Torino, 1965 (ristampa dell'ed. Torino, 1949), p. 167, e va precisato che lo studioso, in nota, intende la «Citereida» dell'*Argomento* come un riferimento all'appellativo di Venere. Probabilmente è questo equivoco all'origine della vicenda.

676,29-41 *onde facilmente ogn'uno... definire come l'intendo e definisco io*: cfr. DANTE, *Convivio*, I, I, 16-22 e I, II, 17-21: «E io, in quella dinanzi, a l'entrata de la mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata. E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata [...]. Intendo anche mostrare la vera sentenza di quelle, che per alcuno vedere non si può s'io non la conto, perché è nascosa sotto figura d'allegoria; e questo non solamente darà diletto buono

a udire, ma sottile ammaestramento e a così parlare e a così intendere l'altrui scritture».

676,33 *s'abbia improntate l'ali e dovenuto eroico*: anche se in maniera critica e con riferimento all'amore, B. accenna qui al tema dell'anima dotata di ali, capace cioè di elevarsi. L'idea di anima alata (l'anima-farfalla), presente già nella Grecia arcaica, è ripresa su un piano filosofico da Platone, il quale parla di ali dell'anima in rapporto alla celebre e alquanto oscura metafora del carro a due cavalli guidato da un auriga (cfr. *Fedro*, 246a-249e, ma il motivo delle ali è presente anche in altri luoghi del testo). L'immagine delle ali dell'anima è ricorrente nei *Furori*: B. precisa che si tratta delle «ali de l'intelletto e voluntade intellettiva»: *Furori*, I, III, 81; cfr. II, I, p. 184. Il filosofo nolano si basa in particolare sull'interpretazione di Ficino, il quale intende le ali platoniche come intelletto (che tende al vero) e volontà (che tende al bene); esse raffigurerebbero quindi le facoltà dell'anima che la divinità avrebbe concesso all'uomo per rendergli possibile un'elevazione spirituale fino alla possibilità stessa di un indimento. Secondo Ficino – che su quest'ultimo punto critica aspramente la posizione di Averroè e degli averroisti – il pieno realizzarsi di tale *appetitus naturalis* non è di questa vita (M. FICINO, *Theologia Platonica*, I, XIV, capp. I-III; si veda l'edizione: M. FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 voll., Paris, 1964-1970). Per il tema delle «geminæ alae» dell'anima cfr. in part. il cap. III del libro XIV, nonché i commentari ficiniani al *Simposio* (*El libro dell'amore*, cit., pp. 65 e 214-215, dove si precisa che le due ali sono collegate a due 'lumi', naturale e soprannaturale, mentre l'auriga rappresenterebbe la mente umana rivolta alle cose divine) e al *Fedro*, capp. II e VII (per l'edizione del testo vedi *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, introduction, texts, translations by M. J. B. Allen, Berkeley, Los Angeles, London 1981, pp. 77, 99). B., il quale su tale argomento è sicuramente più vicino agli averroisti che a Ficino, fa riferimento all'immagine platonico-ficiniana delle ali dell'anima pure in altri scritti; cfr. per es. *Sig. sigill.*, dove si parla di ali eccellenti che la natura avrebbe concesso a ognuno (BOMNE II 190). Vedi *De immenso*, BOL I, II 118, 313, per una critica a questa e altre immagini del genere, dove la critica di B. concerne una prospettiva filosofico-teologica (dei platonici, dei cristiani) che prenderebbe in considerazione l'esistenza di una realtà trascendente – iperuranio, empireo – rispetto all'universo infinito. Non a caso nei *Furori*, come già risulta dal passo dell'*Argomento*, il tema delle «ali de l'intelletto e voluntade intellettiva» (*Furori*, I, III, 81; nella citazione il corsivo è mio) si collega alla dimensione eroica dell'animo umano.

676,33-37 *come è possibile di convertir... a stiracchiar gli sentimenti*: vedi quanto afferma l'interlocutore Smitho nella *Cena*, con riferimento alla Bibbia e con

una critica dell'interpretazione allegorica: «Io per certo molto mi muovo da l'autorità del *Libro di Giobbe* e di Mosè, e facilmente posso fermarmi in questi sentimenti reali più tosto che in metaforici et astratti: se non che alcuni pappagalli d'Aristotele, Platone, et Averroë, dalla filosofia de quali son promossi poi ad esser teologi, dicono che questi sensi son metaforici, e cossi in virtù de lor metafore le fanno significare tutto quel che gli piace, per gelosia della filosofia nella quale son allevati» (OIB I 527). Cfr. però la citata puntualizzazione dell'interlocutore Teofilo: «non prendere per metafora quel che non è stato detto per metafora e per il contrario prendere per vero quel che è stato detto per similitudine» (ivi, p. 525).

676,37-38 *tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora*: tra le diverse testimonianze e i frammenti relativi ad Anassagora, vedi 59 A 41 e 59 B 3 DIELS-KRANZ. Nei suoi scritti B. fa più volte riferimento alla sentenza; cfr. in particolare *Causa*, OIB II 661 e la nota di Aquilecchia a pp. 661-662.

677,7-8 *ne gli Dialogi formati sopra gli seguenti articoli, sonetti e stanze*: il testo dei dialoghi – la discussione ed essenzialmente la spiegazione – si sviluppa attorno agli *articoli*, che indicano i componimenti poetici primari (vedi la nota 671,3), e in relazione alle *sentenze*, sempre con riferimento ai sonetti, i quali definiscono i capitoli/paragrafi, i temi di fondo, anche riguardo ai motti delle imprese discusse nel testo. Sulla peculiarità dei sonetti compresi nei *Furori* (sonetti regolari, caudati e anomali), cui si aggiungono tre odi alla fine dell'opera, vedi G. AQUILECCHIA, *Sonetti bruniani e sonetti elisabettiani (per una comparazione metrico-tematica)*, «Filologia antica e moderna», XI, 1996, pp. 27-34, e la premessa di Zaira Sorrenti a *Incipitario, tavola metrica e rimario*, in OIB II, pp. 771-773. A p. 677,7-8 B. si riferisce pure al seguito dell'*Argomento* (p. 678 sgg.), nel quale egli riassumerà i diversi articoli dei dialoghi. Lo schema di articoli/spiegazioni, che è implicito anche negli altri dialoghi italiani di B., è esplicito in alcuni suoi scritti latini, per es. nel *Camoeracensis acrotismus* pubblicato a Wittenberg nel 1588 (opera che si basa sugli *Articuli adversus Peripateticos* risalenti a due anni prima) o negli *Articuli adversus mathematicos* stampati a Praga sempre nel 1588. Una notazione: nella menzionata *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, Campanella per la spiegazione delle poesie userà il termine «esposizione», termine – sia detto di sfuggita – che nei sei dialoghi di B. ricorre una sola volta, nella *Cabala* (OIB II 408) in merito ai commenti di Origene.

677,8-38 *io voglio ch'ogn'un sappia... altre dame per gli suoi*: B. sviluppa la sua critica verso la lirica di Petrarca – in generale, del petrarchismo – come pure verso la poesia bernesca (vedi la nota 674,11-19). Nel brano (cfr. 677,11-12 e 677,33), è da rilevare lo spunto polemico nei confronti di coloro che – come si legge nel primo dialogo – «son più atti ad imitare che ad inventare» (*Furori*, I, I, 34). Anche per il genere degli encomi paradossali, così in voga nel

Cinquecento, B. tiene a sottolineare talune fonti classiche e i ripetitori: le «scimie».

677,11-12 *un Orfeo circa il culto d'una donna in vita; e dopo morte... ricoverarla da l'inferno*: il riferimento è a Petrarca e alla divisione del suo *Canzoniere* in due parti: rime 'in vita' e 'in morte' di Laura. Su Orfeo ed Euridice vedi F. PETRARCA, *Canzoniere*, 323, 61-71 e 332, 49-52 nonché *Trionfi*, *Triumphus Cupidinis*, IV, 13-15 e 93. Sul mito di Orfeo, ritenuto dagli antichi greci il più eccelso dei poeti, cfr. VIRGILIO, *Georgica*, IV, 454-527, e OVIDIO, *Metamorphoses*, X, 1-77.

677,16-17 *in far trionfo d'una perpetua perseveranza di tale amore*: è probabile che il termine 'trionfo' sia un richiamo ai *Trionfi* di Petrarca, in particolare proprio al *Triumphus Cupidinis*.

677,17-19 *una cossì pertinace pazzia... in un cervello umano*: così come quello di Cupido è il più potente dei vincoli (vedi BOM 398 e, specialmente, p. 492 sgg.; cfr. ERASMO, *Moriae encomium*, XIX) e quella di Afrodite ed Eros è la più elevata tra le 'manie' prese in esame nel *Fedro* (265b), allo stesso modo l'ossessione erotica può essere la «più pertinace pazzia». Vedi M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., pp. 187-188, 210, 216.

677,19-20 *quella vanissima... gloria*: anche il termine 'gloria' è una precisa allusione a Petrarca; cfr. *Secretum*, l. III, dove Agostino ricorda al poeta che sono due le «catene adamantine» che avvicono il suo spirito: il legame dell'amore e il desiderio di gloria; Agostino, rivolgendosi a Francesco, aggiunge: «Tibi autem ea carceris indicta lex est, ut nisi cathenas abieceris solutus esse non possis» (da segnalare anche il termine 'catene' di p. 677,26 dell'*Argomento*). Naturalmente, va tenuto conto che nel *Canzoniere* si associa il nome di Laura al lauro, simbolo della gloria poetica; cfr. anche *Familiarium rerum libri*, II, 9.

677,24-25 *quel tosco poeta che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorga per una di Valclusa*: il riferimento è a Petrarca che, per le rime dedicate a Laura, sarebbe stato ispirato in Valchiusa (Vaucluse), dove si trova la sorgente del fiume Sorgue: «in una chiusa valle, ond'esce Sorga» (*Canzoniere*, 135, 93; cfr. la celeberrima canzone *Chiare, fresche et dolci acque*, ivi, 126). Per le immagini della 'chiusa valle' e del 'fiume' – «fiume che spesso del mio pianger cresci» – vedi anche i sonetti 116, 117, 301, 303. È da ricordare naturalmente l'immagine (che avrà grande fortuna fino al Medioevo, anche come simbolo della verginità di Maria) dell'*hortus conclusus* del *Cantico dei Cantici*, 4, 12: «hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus fons signatus» («giardino chiuso tu sei, sorella mia, mia sposa, giardino chiuso, fonte sigillata»). In *Argomento*, 677,24-25 è da cogliere un'allusione piccante con richiamo allo *spasimare* del poeta e alla castità di Laura, la quale Petrarca sembra abbia

conosciuto nella chiesa di Santa Chiara in Avignone. Giovanni Aquilecchia segnala, in proposito, un'allusività analoga al «san Cresci in Valcava» di *Decameron*, II, VII, 109 (G. AQUILECCHIA, *Appunti su Giordano Bruno e le donne*, cit., p. 47); tuttavia, nella novella non può dirsi certo casta la donna del povero Pericone che ben presto si consola con Marato «col santo cresci in man che Dio ci diè». Mi sembra che, sempre di Boccaccio, si possa menzionare la metafora, chiaramente oscena, del *Corbaccio*: «le donne sono ottime maestre e sensali di fare che messer Mazza rientrar possa in Valleoscura, donde dopo molte lagrime era stato cacciato fuori» (G. BOCCACCIO, *Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio*, cit., p. 256; vedi a p. 273: «golfo di Setalia [...] valle d'Acheronte»; cfr. anche *Ninfale fiesolano*, 245). 'Valclusa' mantiene comunque una sua peculiarità, si può dire petrarchesca e non certo boccaccesca, tra le metafore oscene. Di sicuro nell'*Argomento* B. denuncia la fatuità di una maschera poetico-idealizzante per un desiderio che in effetti è carnale; una santificazione e sublimazione che egli considera ipocrite e inutili: «le donne, benché talvolta non bastino gli onori et ossequii divini, [...] siano cossi onorate et amate, come denno essere amate et onorate le donne» (*Argomento*, 675). Il filosofo nolano ritiene che il suo ragionamento – «naturale e veridico discorso» – possa ricevere il plauso delle stesse donne, di ogni «donna casta et onesta» (p. 678).

677,28-29 *nodrir quella melancolia*: cfr. le note 671,3; 673,11-13; 673,11-12.

677,29-30 *quella matassa*: cfr. *Candelaio*, OIB I 328 e 382.

677,30-31 *con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale*: come si è notato, l'obiettivo polemico di B. riguarda proprio quell'*esplicar*, cioè il cantare – da parte di Petrarca e seguaci – una passione del tutto sessuale sotto la maschera di un amore ideale; la poesia dei berneschi, nella sua trivialità, ne rappresenterebbe l'adeguato controcanto. Da segnalare il termine 'ostinato', che accentua le implicazioni morali di un giudizio circa l'impulso sessuale bestiale.

677,31-35 *gli altri ch'han parlato delle lodi della mosca... de la peste*: il richiamo è ancora agli elogi paradossali, un genere che – in prosa e in poesia – ebbe notevole successo nel Cinquecento; vedi la nota 674,19, ma cfr. anche la nota 677,8-38. Per l'elogio della mosca (di Luciano di Samosata) e dell'asino cfr. ERASMO, *Moriae encomium*, epistola dedicatoria e paragrafo III. Per la lode dell'asino è ovviamente da tener conto della *Cabala del cavallo pegaseo*. Con l'aggiunta dell'*Asino cillenico*, l'opera pubblicata nel 1585 e che precede di qualche mese la stampa dei *Furori*; B. si richiama alla digressione *Ad encomium asini* contenuta nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa di Nettesheim (cfr. il volgarizzamento cinquecentesco di Ludovico Domenichi: *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di T. Provvide-

ra, Torino, 2004, pp. 509-513). Riguardo poi alla lode dello 'scarafone', il riferimento è al già citato adagio di Erasmo *Scarabeus aquilam quaerit* (per una singolare 'impresa' – in cui figurava uno scarafaggio – progettata da Anton Francesco Doni e alla quale allude anche Cesare Rao cfr. M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., pp. 162-163). Circa «coloro ch'han poetato a' nostri tempi [...]» (*Argomento*, 677,33-35), B. si riferisce in particolare ai capitoli burleschi in terza rima di Francesco Berni – in lode della peste, dell'orinale – e di Giovanni Mauro, in lode di Priapo, della fava, della carestia, del letto («a star nel letto [...] cosa divina», scrive Mauro *Al suo padrone*, che risulta essere l'opposto di quell'encomio, fatto da Ficino, di un Socrate 'nudo' che non aveva «piuma in lecto»: *El libro dell'amore*, cit., pp. 181-182). I capitoli di Berni e Mauro furono pubblicati, insieme a componimenti di altri autori, più volte nel corso del Cinquecento, a partire dalle due edizioni veneziane del 1537 stampate da Curzio Navò e Fratelli.

677,40-41 *quelle che son... lodabili*: come per es. Marie de Bochetel («*Rara avis*»: OIB I 707), moglie dell'ambasciatore Michel de Castelnau. L'elogio che B. fa delle donne procede gradualmente da *quelle* – più in generale, donne lodate e lodabili – ad *alcune vostre* (le dame inglesi che sono come ninfe) fino a *quell'unica Diana*: la regina inglese. Cfr. le note 673,6-19 e 674,31-37.

677,41-678,1 *in questo paese Britannico, a cui doviamo la fideità et amore ospitale*: anche se il passo, e in particolare quanto segue nel testo, è un elogio delle dame inglesi, «fideità et amore ospitale» si riferiscono in generale a personaggi inglesi che avevano mostrato stima e amicizia nei confronti del filosofo, come per es. John Florio, Matthew Gwinne e Alexander Dicson. Riguardo a quest'ultimo, vedi quanto B. scrive nel dial. I del *De la causa*: «quel dotto, onesto, *amorevole*, ben creato e tanto *fidele* amico Alessandro Dicsonno, che il Nolano ama quanto gli occhi suoi» (OIB I 635, corsivi miei; cfr. anche ivi, p. 627, dove l'interlocutore inglese Armesso – probabilmente da identificare proprio con Gwinne, come è stato proposto da F. Yates – parla di «nostra amorevole patria»). Ritengo inoltre che, nel passo dell'*Argomento*, «fideità et amore ospitale» siano da riferire in particolare alla persona di Sidney (cfr. la nota 671,4-5), il quale non fece mancare il suo generoso sostegno a B. anche dopo le polemiche seguite alla pubblicazione della *Cena de le Ceneri*. Rivolgendosi a Sidney, nell'epistola proemiale dello *Spaccio* B. scrive: «vi manifestate a molti, [...] e remirate a tutti» (cfr. BSP 3-4 e le note a pp. 306-308).

678,1-3 *questo... diviso da quello in tutto, come sapete*: si richiama a VIRGILIO, *Bucoliche*, I, 66: «et penitus toto divisos orbe Britannos»; cfr. *Causa*, OIB I 627 (la Britannia era considerata nell'antichità il confine del mondo, a ovest). Nell'*Argomento*, e con riferimento al dialogo conclusivo dei *Furori*, B. cita il verso virgiliano, ma alludendo in questo caso a una separatezza di carattere

metafisico che riguarda la sapienza, la quale sarebbe nel seno stesso della divinità; vedi *Argomento*, 685.

678,4-7 *alcune vostre... di sustanza celeste*: se in un brano carico di sensualità della *Cena de le Ceneri* (OIB I 446-447), pur facendo riferimento alle «Muse d'Inghilterra», si tratta inequivocabilmente della bellezza sensuale delle giovani donne inglesi – Aquilecchia ha parlato del brano come di una «prolungata metafora erotica» –, nell'*Argomento* si tratta invece delle virtù di alcune dame inglesi: «son nimfe, son dive» (cfr. il sonetto «Alle più virtuose e leggiadre dame», a p. 687 del presente testo, nonché la nota 687,1-16, anche per la menzione di Penelope Devereux, la donna cui allude Sidney nel suo canzoniere). Va ricordato che pure Erasmo aveva parlato delle fanciulle inglesi come 'ninfe' dotate di bellezza divina, ma in relazione alla loro particolare avvenenza fisica (vedi il brano di una lettera a Fausto Andrelini cit. in R. H. BAINTON, *Erasmo della Cristianità*, trad. it., Firenze, 1970, p. 53). Anche nel *Corbaccio*, in una prospettiva ben diversa da quella bruniana, si fa riferimento a una differenza essenziale tra le donne, seguendo uno schema piramidale distinto in tre livelli. La differenza sarebbe tra «questa reverendissima e veramente donna» (cioè la Vergine, «reina del cielo», «quella unica sposa dello Spirito Santo» che «quasi non dell'elementar composizione, ma d'una essenza quinta fu formata»), le «poche», che tentano in qualche modo di somigliare alla Madonna, e tutte le altre, per le quali Boccaccio parla di «perversa moltitudine» (cfr. G. BOCCACCIO, *Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio*, cit., pp. 243-245).

678,8-9 *quell'unica Diana, che... non voglio nominare*: Diana/Artemide (dea delle ninfe), come pure Cinzia e, in particolare, Astrea erano nella cultura inglese dell'epoca degli appellativi frequenti di Elisabetta I (cfr. F. A. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, trad. it. di E. Basaglia, Torino, 1990, pp. 39-104, 132, 252). La regina inglese, per le sue virtù – verginità, prudenza/saggezza, giustizia – era paragonata alla dea della luna: una luna imperiale, che riceveva la luce direttamente dal sole divino. Nell'*Argomento*, in considerazione del contesto, B. dice di non voler nominare la regina inglese in un qualche sottinteso elenco, regina che egli aveva invece esplicitamente citato nella *Cena*: «Elisabetta dico, che per titolo e dignità regia, non è inferiore a qualsivoglia re, che sii nel mondo. Per il giudicio, saggezza, consiglio e governo, non è seconda a nessun che porti scettro in terra» (OIB I 477; cfr. pp. 478 e 581), e nel *De la causa*: «questa diva Elisabetta che regna in Inghilterra; [...] questa dama, dico, di cui non è chi sia più degno in tutto il regno, non è chi sia più eroico tra nobili» (OIB I 643). Cfr. FIRPO, *Processo*, doc. 15, p. 189, e doc. 51, p. 249. Vedi la nota 687,1-16.

678,15 *tai supposti*: 'supposti' nel senso di *suppositi*, termine cui si collega «persone» di 678,10. Cfr. la nota 673,22-23.

678,16-18 *de maniera che... l'anima intelletiva*: ancora una volta B. fa capire che il proprio obiettivo polemico non è tanto l'uomo-bestia in balia della «concupiscenza sensuale», ma coloro i quali fanno dell'«amor venereo» una bandiera culturale. Questi asserviscono il proprio ingegno rispetto a una «cosa [...] destituta d'ogni ingegno» (*Argomento*, 673), riducendo in servitù quanto di più elevato è nell'uomo, e che è quasi qualcosa di divino: quell'anima intelletiva che, nel *De la causa* – ispirandosi a un aristotelismo radicale – B. ritiene che non faccia «parte alcuna de l'uomo che si possa nominar uomo, né sia uomo» (OIB I 666).

678,20 *nostro naturale e veridico discorso*: cfr. *Argomento*, 676,5-6: «mio naturale e fisico discorso».

678,24-27 *mi protesto... è d'apportare contemplazion divina*: già nell'epistola proemiale dello *Spaccio* B. aveva accennato a «questa tessitura» (cioè al testo degli *Eroici furori*), alludendo a «un artificio futuro [...], essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno che in me have irradiato et irradia il divino sole intellettuale, [...] quando si consertarà la musica, si figurerà la imagine, s'intesserà la tela, s'inalzerà il tetto» (BSP 10-11).

678,27-28 *furori non de volgari, ma eroici amori, ispiegati in due parti*: la questione della divisione dei *Furori* in due parti è stata affrontata da alcuni studiosi. La suddivisione è stata interpretata nel senso di una differenza tra la ricerca, nella prima parte, di unione con un Dio trascendente – che sarebbe un «frustrato tentativo» – e la scoperta, nella seconda parte, dell'immanenza della divinità (cfr. G. AQUILECCHIA, *Bruno e Leone Ebreo*, in *Giordano Bruno nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Ingegno e A. Perfetti, Napoli, 2004, p. 36). Per alcuni dubbi su tale interpretazione e, più in generale, riguardo al problema della divisione dell'opera in due parti, vedi P. FARINELLI, *Il Furioso nel labirinto. Studio su «De gli eroici furori» di Giordano Bruno*, Bari, 2000, pp. 265-270. La studiosa, tra l'altro, osserva: «Sarei propensa a credere che quella ripartizione in *Parte prima* e *Parte seconda* sia nata nel corso della stesura dell'opera, dopo che l'autore si era già orientato su un'altra struttura. [...] Forse durante la stesura il progetto si allarga, subentra il bisogno di aggiungere maggiori dettagli alla trattazione. Cresce allora il numero dei dialoghi, ma l'autore continua a mantenere una ripartizione secondo il numero cinque. La divisione in due parti non avrebbe, in questo caso, ragioni più profonde» (ivi, p. 269). È naturalmente da precisare in che termini si intende il periodo di stesura dell'opera, che fu stampata nel 1585 (forse in estate: vedi la nota 671,6-8). Va tenuto conto che, nel testo, B. avrà con ogni probabilità utilizzato materiali che risalivano a un periodo anteriore rispetto all'anno di stampa, e non mi riferisco solo a quei sonetti che l'autore stesso indica come composti in precedenza. Risulta comunque difficile immaginare un

ampliamento del testo «durante la stesura» che comporti il raddoppio dei dialoghi previsti inizialmente dall'autore (va aggiunto che, nell'edizione cinquecentesca, la prima parte del testo ha complessivamente 127 pagine e la seconda 119), per non parlare del fatto che alcuni dialoghi della seconda parte – in particolare il iv e il v – hanno una specificità nell'architettura concettuale dell'opera. Penso che la scelta di B. di dividere il testo in due parti non sia casuale e che non derivi, quindi, dalla necessità di un qualche adattamento a posteriori. Di sicuro, come scrive Farinelli, «Si può osservare che sussistono alcuni elementi di simmetria tra la prima e la seconda parte», e mi sembra opportuna la considerazione circa l'intento di B. «di creare delle corrispondenze tra la prima parte, relativamente uniforme e la seconda, dove è invece fortissima la variazione» (P. FARINELLI, *op. cit.*, p. 269; riguardo a tale variazione, va segnalato che già per gli interlocutori dei dialoghi dell'opera si passa da due nell'intera prima parte – Tansillo e Cicada – a otto nella seconda, così distribuiti: Cesarino e Maricondo nei dialoghi i-ii, Liberio e Laodonio nel iii, Severino e Minutolo nel iv e, infine, Laodomia e Giulia nel dialogo v). Ritengo tuttavia un po' riduttivo interpretare quella ricerca di simmetria su un piano esclusivamente formale, come «necessità dell'autore di dare un equilibrio al suo scritto» e come «intenzione di donare allo scritto, che stava crescendo più del previsto, una maggiore coesione interna» (ivi, pp. 269-270). In un precedente contributo dedicato ai *Furori*, ho segnalato un possibile collegamento tra la struttura bipartita del testo e il tema della diade o dualità, ricorrente nell'opera in una precisa prospettiva filosofica (fisico-metafisica) che rinvia alla tradizione neoplatonico-neopitagorica: «Bruno propone due *cantiche* invece delle tre dantesche, in quanto nei *Furori* – con il rifiuto della teologia e della escatologia cristiane – egli intende escludere, assieme a una certa idea di morte (come annientamento, «annihilazione»), il concetto stesso di inferno, il regno di Ade/Plutone che verrebbe assorbito negli imperi di Giove e di Oceano» (E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., pp. 83-84). Rispetto a quanto rilevato da Farinelli (*op. cit.*, p. 265), non escluderei che B. si sia ispirato anche alla divisione in due parti del *Canzoniere* di Petrarca, ribaltandone tuttavia la prospettiva, e B. ha interesse a evidenziare gli elementi terminologico-concettuali di continuità tra i dialoghi delle due parti (significativa è anche la scelta di inserire lo stesso numero di componimenti poetici primari, 34, nelle due parti dell'opera). Com'è noto, nel *Canzoniere* la divisione corrisponde in linea generale a rime in vita (1-263) e in morte (264-366) di Laura. Se nell'opera di Petrarca si tratta quindi di una vicinanza che, dopo la perdita della persona amata, si trasforma in una malinconica memoria da parte dell'amante, nei *Furori* si parla invece di una ricerca dell'oggetto amato che, anche grazie alla memoria – come strumento della ragione e come retaggio storico-culturale – fa sì che l'amante raggiunga un effettivo appagamento.

678,31-32 *Nel primo dialogo... son cinque articoli*: vedi la nota 677,7-8; la divisione di un testo in articoli e spiegazioni è tradizionale e, come si è detto, è esplicita in alcuni scritti bruniani. Come si è osservato, nei *Furori* la suddivisione in articoli è in stretto rapporto con i sonetti primari (vedi la nota 671,3), e pertanto nel testo le espressioni «nel presente articolo», «nel seguente articolo» (*Furori*, I, III, 78; II, I, 177) si riferiscono ai sonetti. Quindi, i «cinque articoli» del dialogo I della prima parte corrispondono a cinque sonetti, di cui indico gli incipit: *Muse che tante volte ributtai; In luogo e forma di Parnaso ho 'l core; Chiama per suon di tromb' il capitano; Amor, sorte, l'oggetto e gelosia; Premi (oimè) gli altri, o mia nemica sorte* (pp. 31-32, 37-39, 41, 48). È inoltre da segnalare che nell'*Argomento* B. parla di 'articoli' solo rispetto ai dialoghi della prima parte dell'opera, mentre per l'articolazione dei dialoghi della seconda parte (in part. nel dialogo I) egli fa riferimento direttamente ai sonetti: «nel primo sonetto vien descritto il stato di quello sotto la ruota del tempo. Nel secondo viene ad iscusarsi [...]. Nel terzo accusa [...]» (p. 680).

678,32-33 *Nel primo si mostrano... sotto nome e figura del monte, e del fiume, e de muse*: in effetti si riferisce ai primi due sonetti del dialogo (*Furori*, I, I, 31-32 e 37-38), nei quali ricorrono le metafore di *monte*, *fonte* e *Muse*, immagini che corrispondono rispettivamente a *cuore/affetto*, *occhi/lacrime* e *pensieri/bellezze*. B. precisa: «In quel monte s'accende l'affetto; da quelle bellezze si concepe il furore; e da quelle lacrime il furioso affetto si dimostra» (p. 38; cfr. pp. 36-37), che per il filosofo nolano significa che l'affetto segue i pensieri, così come la volontà segue l'intelletto (cfr. *Furori*, I, III, 75; II, III, 232), e tali pensieri corrispondono alla specie intelligibile della divinità in quanto universo infinito che comprende infiniti astri: le Muse, le «dive», le «bellezze». Riguardo al primo articolo del dialogo dei *Furori* è da ricordare l'invocazione alle Muse nel primo discorso di Socrate sull'amore in *Fedro*, 237a.

678,36-38 *la divina luce è sempre presente... potenze conoscitive et apprensive*: la sapienza divina, cioè quel Sole dell'intelligenza che può considerarsi in triplice modo: «prima, nell'essenza della divinità; poi, nella sostanza del mondo che è immagine di quella; infine, nella luce della coscienza di quegli esseri che partecipano di vita e di conoscenza». Se, rispetto al primo modo, la sapienza sarebbe del tutto sciolta dalle cose, nel secondo essa è manifestissima nella natura, «nella superficie e nel corpo di tutte le creature: dappertutto essa grida, da ogni parte s'ode la voce sua», così come essa è poi «insita nel nostro spirito, siede sulla poppa dell'anima nostra» (cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 13-14; trad. it. in *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, cit., pp. 673 e 675). Vedi anche *De imag. comp.*: «La totalità di questa luce è presente, chiara e manifesta alla nostra intelligenza più di quanto possa essere manifesta agli occhi esterni la luce del sole» (BOMNE II 487); cfr. *De immenso*, BOL

I,II 315-316. Nell'*Argomento* e nel primo dialogo dei *Furori* il discorso circa la luce sempre presente riguarda anche le Muse, le quali B. dice di aver in un precedente periodo scacciate, ritenendole «importune»; vedi in proposito il «più volte importunamente si sono offerte» dell'*Argomento*. Nel primo dialogo dei *Furori* – «Muse [...] correte a' miei dolori, per consolarmi», «non avend'altronde da consolarsi»: pp. 31, 33 – egli si richiama, seppure in una prospettiva che appare di ribaltamento, all'esordio del *De consolatione philosophiae* di Boezio, come ho avuto già modo di segnalare (cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., pp. 69-70). Quasi sicuramente B. tiene conto anche del ruolo giocato dall'opera di Boezio in Dante: «nel quale [libro], cattivo e discacciato, consolato s'avea» (*Convivio*, II, XII, 2-3). Una significativa implicazione autobiografica delle affermazioni di B. nell'*Argomento* – «quelle [muse] che più volte importunamente si sono offerte»: p. 678,35-36; «La qual [divina luce] spesso per varie occasioni et impedimenti avvien che rimagna esclusa fuori e trattenuta»: p. 679,1-2 – verrà chiarita nel testo: *Furori*, I, I, 32-33 (da notare che l'espressione «per varie occasioni et impedimenti» implica un accenno alla critica che nel dialogo viene mossa ai «regolisti»: ivi, pp. 33-34). Da diversi passaggi, dei dialoghi italiani come pure del *Candelaio* (cfr. per es. i versi citati in OIB I 284, che ingegnosamente Vincenzo Spampinato nella sua edizione del *Candelaio* – Bari, 1923², p. 30, nota 2 – collega all'ottava di *Furori*, II, I, 184), si può desumere che, in gioventù, B. sia stato molto preso dalla poesia. Nei *Furori* il riferimento sembra essere agli anni di studio nel convento napoletano di San Domenico Maggiore – e alle reprimende da parte dei superiori –, ma è probabile che quella della poesia sia stata una passione risalente all'ambiente nolano e collegata alla sua predilezione per la lirica di Luigi Tansillo (venosino di nascita ma nolano di adozione), il quale – nel ruolo di portavoce del filosofo – figura come interlocutore principale dei cinque dialoghi della prima parte dei *Furori*. È stato anche ipotizzato che Giovanni Bruno, padre del filosofo e «gentiluomo modesto» come al tempo veniva definito chi di professione era «uomo d'arme», possa aver conosciuto personalmente Tansillo, anch'egli di professione soldato, facendo parte dei 'continui' del viceré spagnolo Pedro di Toledo e impegnato in varie imprese militari al seguito del figlio di quest'ultimo, don Garzia (cfr. SPAMPANATO, *Vita*: I, pp. 18-20, 35-45; II, p. 812). Dalle varie testimonianze non risulta che lo stesso B. avesse in grande considerazione i suoi giovanili tentativi poetici, che dovettero avere una vena tragicomica, come egli stesso dà a intendere. A ogni modo, nel primo dialogo dei *Furori*, alle Muse tradizionali e da lui mal digerite (menzionate con l'appellativo non proprio lusinghiero di «puttane d'Elicona», «puttane muse di Parnaso»: *Candelaio*, OIB I 274, *Causa*, ivi, p. 617, nel senso che si darebbero a chiunque sborsi l'encomio), si contrappone una «propria musa» e, quindi, non una «scimia de la musa altrui»: *Furori*, I, I, 34.

678,39-679,1 *En ipse... per fenestras*: *Cantico dei Cantici*, 2, 9: «en ipse stat post parietem nostrum despiciens per fenestras prospiciens per cancellos» («ecco egli sta dietro la nostra parete, guarda dalle finestre, lancia occhiate attraverso le grate»). Nel *Cantico* parla la sposa, che per B. indica l'anima umana rispetto alla divinità come anima universale. Nell'interpretazione cristiana del *Cantico*, colui che guarda dalle finestre, cioè lo sposo, sarebbe Cristo; cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, III, trad. cit., pp. 241-246; IDEM, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Verona, 1998, 2, 12, pp. 96-99; GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, v, trad. cit., pp. 112-120.

679,2-6 *Nel secondo articolo... nell'anima... la inalze e la converta in Dio*: «Muse [...] "cangiate" la mia "morte" in "vita", [...] gli miei «inferni» in cieli: cioè destinatemi immortale» (*Furori* I, 1, 37); il tema della conversione dell'anima in Dio è sviluppato nei dialoghi successivi.

679,6-7 *Nel terzo il proponimento... circa l'uno, perfetto et ultimo fine*: nell'*Argomento* c'è un intreccio tra gli articoli – cioè i sonetti – terzo e quarto del primo dialogo. Tale collegamento riguarda anche il testo del dialogo, e va precisato che un collegamento tra diversi sonetti e spiegazioni si presenta più volte nell'opera. Il passo citato si riferisce in particolare al punto 2 del terzo sonetto – «Un oggetto riguardo, / [...] e non conosco più ch'un paradiso» – e della spiegazione relativa (*Furori* I, 1, 39-41).

679,8 *Nel quarto la guerra civile che séguita*: cfr. la nota precedente riguardo al collegamento tra gli articoli terzo e quarto. Il tema della «guerra civile» – il conflitto interiore – è già presente nel terzo sonetto e nella relativa spiegazione (cfr. *Furori* I, 1, 38-40). Riguardo al quarto articolo vedi ivi, pp. 41-43 e 47-48.

679,8-9 *e si discuopre contra il spirito dopo tal proponimento*: cfr. *Spaccio*, BSP 18-20.

679,9-11 *Noli mirari... in vineis*: *Cantico dei Cantici*, 1, 6 (nel *Cantico* parla la sposa): «nolite me considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol / filii matris meae pugnaverunt contra me / posuerunt me custodem in vineis» («non guardate se sono scura, è il sole che mi ha cambiato colore; i figli di mia madre si adirarono contro di me, mi misero a guardia delle vigne»). Cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, II, trad. cit., pp. 123-129; IDEM, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, cit., 1, 6, pp. 40-49; GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, II, trad. cit., pp. 56-62.

679,12-13 *l'Appulso fatale... et il Rimorso*: 'appulso fatale' e 'rimorso' sono termini che non ricorrono nel testo del primo dialogo, in cui si parla rispetti-

vamente di «sorte» e «disposizion fatale», nonché di «tormento» e «gelosia che la [all'*alma*, la sostanza passibile e sensitiva] tormenta».

679,15 *in questo composto*: il «soggetto composto», il «furioso composto». Poco oltre nel testo (p. 679,23-24) B. parla di «sustanza di questa composizione del furioso», con riferimento agli elementi eterogenei che entrano a far parte del *compositum*. B. tiene sempre a rimarcare che l'anima non entra a far parte del composto (cfr. per es. *Spaccio*, BSP 13-15), ed egli si riferisce all'anima unica, universale e indivisibile: sostanzialità e vera individualità (*individua substantia*) attengono infatti all'anima come vincolo unificatore dell'universo. Come ha notato Felice Tocco, in B. «Le anime individuali [...] sono concepite come fulgurazioni dello spirito universale, che si estinguono nella stessa fonte luminosa, onde emersero». Le anime individuali avrebbero quindi una sostanzialità *di riflesso*; giusto, come scrive Tocco, che «L'individuazione dell'anima non è per il Bruno se non un fatto passeggero, che nell'infinita serie del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno»; tuttavia, riguardo al composto, il principio di vita e di intelligenza concerne la sua temporalità significativa, quella cioè che ha un'incidenza nel mondo dell'uomo, nella civiltà e nella storia (F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli, 1891, pp. 71 e VII; per questi e altri riferimenti vedi E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, pp. 223-226).

679,15-20 *Nel quinto.. ogni diversità a l'unità*: *Furori*, I, I, 48-49. B. conclude che si tratta dell'«impero de l'amore».

679,20-21 *la qual dottrina... altri dialogi*: cfr. in part. *Causa*, OIB I 736-744. Riguardo al composto, è l'anima – anima che svolge la stessa funzione dell'amore – a tenere unito quanto è diviso, cioè gli elementi contrari (vedi *Furori*, I, IV, 108-109). Cfr. *Spaccio*, BSP 12-16 e 34-35.

679,22-24 *Nel secondo dialogo... del furioso*: B. parla di «piaghe che sono per segno nel corpo, et in sustanza o in essenza nell'anima» (*Furori*, I, II, 50). Cfr. la nota 679,15.

679,24-39 *nel primo articolo... da tal contrarietade*: questi gli incipit dei tre sonetti primari del dialogo II della prima parte: *Io che porto d'amor l'alto vessillo; Ahi, qual condizion, natura, o sorte; Pastor. Che vuoi? Che fai? Doglio. Perché?* (*Furori*, I, II, 50, 56, 58). I tre articoli trattano del tema dei contrari: «tutte le cose constano de contrarii: da onde avviene che gli successi de li nostri affetti per la composizione ch'è nelle cose, non hanno mai delectation alcuna senza qualch'amaro; anzi dico, e noto di più, che se non fusse l'amaro nelle cose, non sarrebbe la delectatione» (ivi, p. 51). Cfr. *Spaccio*, BSP 33-35. Il dialogo II della prima parte dei *Furori* è importante per la distinzione dell'amore eroico, che sarebbe «un tormento»; come pure del furore eroico – «un vizio

ch'è in un soggetto più divino», anzi un «doppio vizio» (*Furori*, I, II, 52, 55, 57) – rispetto alla dottrina aristotelica del giusto mezzo, secondo cui l'azione virtuosa è una via di mezzo tra estremi (vedi *Etica Nicomachea*, II, 1004a 11-1007a 6; VII, 1145a 15-1145b 20). Una condizione, quella della medietà, cioè della «temperanza della mediocrità» come scrive B., che sarebbe propria del saggio, di colui che è «nel grado della indifferenza» (*Furori*, I, II, 54-55). A questo stato si contrappone la condizione del furioso, il *furioso composto*, il quale «nell'eccesso delle contrarietà ha l'anima discordevole», condizione che mi sembra rappresenti adeguatamente l'immagine di un sapiente 'moderno', di colui che non ha certezze e fini assoluti. Un amante della sapienza che trova adeguato appagamento nella sua stessa ricerca, la quale è senza fine; un uomo moderno che, in tale ricerca, può dirsi senz'altro più dionisiaco che apollineo. Probabilmente, il dialogo II della prima parte dei *Furori* è quello più erasmiano dell'opera, in cui B. contrappone alla teoria aristotelica del giusto mezzo la stessa riflessione dell'*Etica Nicomachea* circa la *virtus heroica*, assieme alle considerazioni del *Fedro* di Platone e del *Moriae encomium* di Erasmo (cfr. la nota 671,3). Si richiama al testo erasmiano la considerazione che B. attribuisce a suo padre: «dicendo una sera dopo cena un certo de nostri vicini: "Giamai fui tanto allegro quanto sono adesso", gli rispose Gioan Bruno padre del Nolano: "Mai fuste più pazzo che adesso"» (*Furori*, I, I, 52). Un'affermazione che si comprende meglio se si tiene conto del concetto di relatività dei punti di vista, concetto sul quale B. insiste nei suoi scritti, come per es. in alcune intense pagine autobiografiche del *De immenso* (cfr. BOL I, I 313-315). In merito al tema dei contrari, è da rilevare che non convincono i rilievi di Felice Tocco il quale, rispetto alla «legge dei contrarii» e con un confronto tra *Furori* e *Spaccio*, ha parlato di una differenza secondo lui presente nell'etica bruniana, rispettivamente, tra un indirizzo ascetico – vita contemplativa – e una morale mondana: vita attiva, ispirata all'idea del giusto mezzo (cfr. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, pp. 393-402). Nei *Furori* la riflessione sul principio dei contrari tiene conto di piani diversi, ma non può dirsi in contraddizione con i temi da B. sviluppati nello *Spaccio*. Sempre nel dialogo II della prima parte dei *Furori* è da sottolineare il riferimento alla concezione platonica del *raptus*, che «è di tre specie» tendenti, rispettivamente, alla vita contemplativa, alla vita attiva morale e a quella «ociosa e voluptaria» (p. 60; per un confronto cfr. *De vinculis*, BOM 464-467, nonché il brano corrispondente nell'abbozzo del *De vinculis*, ivi, p. 538). Il riferimento è a *Simposio*, 210a-e; va tenuto conto anche delle considerazioni di Platone circa l'amore e la mania in *Fedro*, 237e-238c, 244a sgg., 265a sgg. B. si richiama in particolare a M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., pp. 132-133. In proposito va notato che, in un passaggio affine dei *Dialoghi d'amore* (ed. cit., pp. 345-346), riguardo all'idea di tre generi o specie d'amore, Leone Ebreo menziona non

solo Platone ma anche Aristotele, e mi sembra si tratti di un riferimento significativo (vedi *Etica Nicomachea*, 1145a 15-1145b 20, per la distinzione tra vizio-incontinenza-bestialità, virtù umana-continenza-forzezza e virtù eroica e divina).

679,40-42 *Nel terzo dialogo... exequire e compire*: per il dialogo III della prima parte dei *Furori*, B. evidenzia nell'*Argomento* la riflessione sulla volontà, così come per il dialogo IV evidenzierà il tema dell'intelletto (vedi *Argomento*, 680,16-17). In realtà, il discorso sulle 'ali' dell'anima (cfr. *Furori*, I, IV, 87, e la nota 676,33) si sviluppa parallelamente nei due dialoghi, come anche nei dialoghi successivi, in particolare nel dialogo III della seconda parte in merito alla cognizione e alla potenza appetitiva (vedi *Argomento*, 681,36-682,11). Va precisato che B. si riferisce alla volontà come appetizione razionale, ben distinta da quella sensibile, cioè la «concupiscenza sensuale» (*Furori*, I, V, 122), rispetto alla quale nel testo si parla di «libidine», «perturbata affezione» nonché di «impeto irrazionale, che tende al ferino insensato» (*Furori*, I, III, 63). La distinzione risale a Platone e ad Aristotele (per quest'ultimo vedi *De anima*, 433a 23; per l'appetizione razionale riguardo agli Stoici cfr. un importante passo in Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, 6, 12). In linea con il pensiero greco, B. subordina la volontà all'intelletto, così come il volere al conoscere, prendendo le distanze dal volontarismo cristiano che, presente già in Paolo di Tarso, era stato definito sul piano dottrinale da Agostino e, nell'ambito della Scolastica, da Duns Scoto e altri. Come si vedrà, B. – il discorso del quale riguarda evidentemente non il destino dell'anima nell'aldilà, ma la vita terrena, «questo stato nel qual ne ritroviamo» (*Furori*, I, III, 76) – propone la concezione di una reciproca inclusione di intelletto e volontà, mantenendo comunque l'idea di un primato dell'intelletto, in modo analogo a quanto aveva fatto Tommaso d'Aquino, seppure in una prospettiva diversa (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 82, aa. 3-4). Per B. si tratta quindi di una «voluntade intellettuale», di un «appetito intellettuale» o «amor intellettuale» (per i sintagmi segnalati, cfr. *Furori* I, II, 57; I, III, 81; I, V, 126; II, I, 184). Riguardo al rapporto tra intelletto e volontà, come pure per il tema di un indinarsi dell'animo umano («transformarsi et assomigliarsi a quello», cioè a un dio che si comunica nelle cose ed è conoscibile: *Furori*, I, III, 64), nei dialoghi III-IV della prima parte e in altri luoghi dei *Furori*, B. si richiama – in modo decisamente critico – alla *Theologia Platonica* di Ficino, in particolare ai capitoli I-III del libro XIV. Va ricordato che, rispetto a una precedente posizione in favore della superiorità dell'intelletto, per es. nel suo commento al *Filebo*, in scritti posteriori Ficino si era espresso per una superiorità della volontà; come egli scriverà nel *De raptu Pauli*: «Voluntas Deo fruitur magis quam intellectus» (vedi l'edizione del testo, con a fronte la versione italiana dello stesso Ficino, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, 1952, pp. 958-959). Su tale questione cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofi-*

co di Marsilio Ficino, ed. riveduta, Firenze, 1988, parte II, cap. III, in part. pp. 291-296. Il dialogo III prende avvio con la distinzione, risalente ai menzionati luoghi del *Fedro* platonico (237e-238c, 244a sgg., 265a sgg.), tra due generi di furori: quello ferino insensato e quello che tenderebbe invece a una «divina astrazione». Va sottolineato che si tratta di una distinzione affine a quella discussa da Aristotele all'inizio del libro VII dell'*Etica Nicomachea* in merito agli opposti di *bestialità* e *virtù eroica / divina*. Come si è notato, B. ha presente in particolare i commentari ficiniani al *Simposio* (vedi *El libro dell'amore*, cit., pp. 187-188, 211) e al *Fedro* (cfr. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, cit., p. 79). Nonostante i punti di contatto rispetto a tali testi, nell'opera bruniana la riflessione sui due generi di furori si sviluppa in una prospettiva alquanto diversa. In primo luogo, come si è visto, B. considera i poeti che cantano l'amore sensuale per una donna alla stregua di coloro che sono in balia di un furore «ferino insensato», un «impeto irrazionale». La novità maggiore nel discorso di B. rispetto alle 'fonti' che ho indicato riguarda però l'idea di furore divino (una «certa divina astrazione»). Si può affermare che B. tende a smontare il tentativo di Ficino di coniugare il discorso platonico circa la mania e l'ispirazione divina – naturalmente, Ficino tendeva a leggere in parallelo Platone e la Bibbia – con la riflessione relativa alla filosofia, appunto come amore e studio della sapienza. B. tiene a evidenziare che si tratta invece di due prospettive diverse, come a dire: da una parte si fa riferimento a fede e grazia, dall'altra a senso e ragione. Da una parte, si parla di un dono divino che viene dall'alto. Dall'altra, della faticosa ricerca da parte dei soggetti di perfezionarsi a livello etico-intellettuale sino a farsi «degni del cielo», non come lo intendevano i cristiani, ma come lo concepivano gli antichi, cioè per una *virtus heroica* (cfr. *De vinculis*, BOM 464-465). Ancora, da una parte si tratterebbe di un amore discendente – amore divino in quanto viene da Dio –, dall'altro di un amore ascendente, amore dell'uomo verso la divinità. Quindi, B. distingue un furore naturale che concerne la ragione (un «impeto razionale», un furore eroico come 'intellettuale') da un furore o entusiasmo religioso che attiene invece alla fede, e che secondo lui tende anch'esso alla sfera dell'«irrazionale» e dell'«insensato», in quanto il senso e la ragione di coloro che si fanno 'vasi' della divinità devono ridursi al minimo, in modo che «come vòti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirito divino; il qual meno può aver luogo e mostrarsi in quei che son colmi de propria ragione e senso», come cioè in coloro che sono «avezzi o abili alla contemplazione» e per i quali soltanto si può parlare di «eccellenza della propria umanità» (*Furori*, I, III, 63-64). Va rimarcato che il tema ragione/fede è presente nell'intera opera, anche se talvolta è fra le righe. Del resto, non a caso nel testo (cfr. *Furori*, II, I, 179) B. si riferirà alla sezione del *Sigillus sigillorum* dedicata all'analisi di varie specie di *contractiones*: egli ne prende in esame quindici, ma tra queste solo l'ultima

dell'elenco, cioè la contrazione propria dei filosofi, è da lui valutata positivamente, mentre le altre, le quali si collegano a pratiche ascetiche, fenomeni di suggestione e di eccitazione immaginativa che rinviavano variamente alla sfera religiosa, sono giudicate negative (vedi BOMNE II 226-253).

680,1-2 *Surge... advenit: Cantico dei Cantici*, 2, 10-12: «surge propera amica mea formonsa mea et veni / iam enim hiemps transiit imber abiit et recessit / flores apparuerunt in terra tempus putationis advenit» («alzati, compagna mia, mia bella, e vieni; perché, ecco, l'inverno è passato, la pioggia è cessata, se n'è andata via; i fiori fanno la loro comparsa sulla terra, è giunto il tempo della potatura»). Nel *Cantico* parla lo sposo. B. collega il brano alla volontà della sposa, che rappresenta l'animo umano. L'espressione *columba mea*, presente nel brano citato da B., ricorre più di una volta nel *Cantico*, per es. in 2, 14; va ricordato che in alcuni manoscritti della *Vulgata* «*columba mea*» ricorre anche in 2, 10. Cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, IV, trad. cit., pp. 251-253; IDEM, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, cit., 2, 12, pp. 100-105; GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, V, trad. cit., pp. 112, 120-123.

680,9-15 *quanto si esplica nel primo e secondo articolo... Nel terzo... aere e fiamma*: questi gli incipit dei tre sonetti primari del dialogo III della prima parte: *Se la farfalla al suo splendor ameno; Bench'a tanti martir mi fai soggetto; Quel dio che scuot' il folgore sonoro* (*Furori*, I, III, 67, 71-72, 79).

680,16-22 *In sette articoli del quarto dialogo... travaglioso conflitto*: così come, per il dialogo precedente (vedi la nota 679,40-42), B. ha evidenziato il tema della volontà (appetito razionale), per il dialogo IV egli sottolinea il ruolo decisivo dell'intelletto nell'elevazione spirituale dell'essere umano, grazie alla quale il furioso eroico può dire: «mi cangio in dio da cosa inferiore», comprendendo che quell'indarsi dell'uomo non è un cercare la divinità fuori di sé, in quanto «la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade» (vedi *Furori*, I, III, 73-74, 79 e 81, nonché I, IV, p. 85, ma si tenga conto che l'intero dialogo IV, con la rilettura del mito di Atteone, è dedicato all'idea che il bene e la sapienza non vanno cercati «estra di sé»). Nel dialogo V della prima parte B. ritornerà sul motivo, neoplatonico e del platonismo cristiano (cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, III, 6. 11), della divinità «dentro di noi» – come luce interiore, una luce «sempre presente»: cfr. la nota 678,36-38 –, tema che ricorre nella *Cena* e in altri scritti bruniani (vedi *Furori*, I, V, 138: «Dio è vicino, è nosco, è dentro di noi»; *Furori*, II, I, 174: «Dio è vicino, con sé e dentro di sé»; cfr. *Cena*, OIB I 455-456). Come ho rilevato nella nota 679,40-42, B. – richiamandosi a Tommaso d'Aquino – fa riferimento a una reciproca inclusione di intelletto e volontà, mantenendo comunque l'idea di un primato dell'intelletto. Se per il dialogo III B. aveva citato nello stesso *Argomento* dei versetti della *Vulgata* del *Cantico dei Cantici*, nel dialogo IV egli citerà, in

traduzione italiana, il celebre inizio del poema biblico, facendovi seguire dei passaggi del cap. II: «Che mi bacie col bacio de sua bocca, / perché col suo ferire / un troppo crudo amor mi fa languire» («Osculetur me osculo oris sui / [...] ordinavit in me caritatem / fulcite me [...] quia amore langueo»: *Cantico dei Cantici*, 1, 2 e 2, 4-5). B., come altri autori prima di lui, in merito ai versetti del *Cantico* – e citando anche il *Salmo* 131 – rinvia alla concezione cabbalistica della ‘morte di bacio’, una «morte dell’anima» nel senso di un rapimento dell’anima dell’amante; come scrive Giovanni Pico nel *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni*: «binsica, cioè morte di bacio, è quando l’anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l’abbandona» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, ‘*De hominis dignitate*’, ‘*Heptaplus*’, ‘*De ente et uno*’ e scritti vari, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, p. 558; cfr. IDEM, *Conclusiones nongentae*, a cura di A. Biondi, Firenze, 1995, p. 126: *Conclusiones Cabalisticæ*, 11 e 13). Vedi LEONE EBREO, *Dialoghi d’amore*, cit., p. 169: «Tale è stata la morte de’ nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l’anima in quella, abbandonorno il corpo [...], e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirno baciando la divinità, cioè rapiti da l’amorosa contemplazione e unione divina»; ivi, p. 185: «E questa è la felice morte che causa la copulazione de l’anima con l’intelletto». Cfr. *La morte per bacio*, in *Zohar. Il libro dello splendore*, a cura di G. Busi, traduzioni di A. L. Callo, Torino, 2008, pp. 166-167. Indico gli incipit dei sette sonetti del dialogo IV della prima parte dei *Furori*: *Alle selve i mastini e i veltri slaccia; Mio passar solitario, a quella parte; Abiate cur’ o furiosi al core; Alti, profondi e desti miei pensieri; E voi ancor a me figli crudeli; Ahi cani d’Atteon, o fiere ingrato; Destin, quando sarà ch’io monte monte* (*Furori*, I, IV, pp. 82, 86, 88, 92-93, 97-98, 101, 108).

680,17-19 *l’intelletto... che si trova al governo di questa Repubblica cossì turbulenta*: per il confronto tra l’anima dell’individuo e uno Stato vedi PLATONE, *La Repubblica*, 434c-435c. Cfr. *Spaccio*, BSP 15-16, in part. p. 18 («per Giove governatore è significato il lume intellettuale che dispensa e governa in esso [= l’uomo come un mondo]»; ma anche p. 19: «certo lume che siede nella specola, gaggia o poppa de la nostra anima, che da alcuni è detto “sinderesi”»). Cfr. la nota 673,21-22, nonché il terzo e il quarto articolo del dialogo I dei *Furori*; da vedere sia l’*Argomento* (la «guerra civile che séguita»: p. 679) che il testo del dialogo («Questo “capitano” è la voluntade [intellettiva] umana che siede in poppa de l’anima, con un picciol temone de la raggione»: p. 39). Per un confronto si veda il seguente brano del cap. I del primo libro del *De minimo* nel quale B. riprende la metafora dei *Furori*, sviluppandola anche come riflessione politica: «La ragione si solleverebbe facilmente al livello della mente, se non si disperdesse fluttuando nella varietà delle passioni; dal momento che la natura ha provveduto a che, mediante le diverse facoltà dell’anima, ci si accingesse a compiere ogni sorta di opere e di azioni con operazioni e atti-

vità diverse. Si può dire che l'uomo sia paragonabile ad uno Stato [nel testo latino: *conflata respublica homo est*, con un'eco significativa del passo dell'*Argomento*], caratterizzato da una straordinaria varietà di attività, situazioni, condizioni di vita, livelli e classi sociali, laboratori, strumenti, atti di programmazione e di esecuzione; ma non è possibile raccogliere tutti questi aspetti in un unico e così alto oggetto se non nella prospettiva della finalità. Cosa che avviene ogni volta in cui la volontà intellettuale, regolatrice di tutta la realtà, si unisce al suo ottimo principio. Da ciò derivano la perfezione e la nobiltà del tutto; del resto, la collettività, accordandosi con la volontà del sovrano secondo la particolarità delle proprie componenti, benché non comprenda affatto ciò che è più alto e non le appartiene, riconosce di godere del suo favore mentre lo stesso sovrano, a sua volta, si compiace del consenso e della fiducia popolari» (*De minimo*, BOL I,III 137; trad. it. in *Opere latine di Giordano Bruno*, a cura di C. Monti, Torino, 1980, p. 94).

680,19-22 *non è oscuro chi sia il cacciatore... e bramato fine*: nel brano il cacciatore è evidentemente il già menzionato Atteone, il quale ebbe l'audacia di guardare Diana nuda, mentre la dea della caccia si bagnava alla «sua solita fonte». Secondo il mito, Atteone sarebbe stato educato nell'arte venatoria dal centauro Chirone, una figura che nello *Spaccio* rappresenta Cristo (vedi BSP 31 e 298-301), e credo sia improbabile che nei *Furori* B. non abbia tenuto presente tale collegamento dello *Spaccio*. Per B., il quale ritiene che i valori e la stessa verità siano soggetti alla vicissitudine, l'educazione e la formazione svolgono un ruolo importante nello sviluppo di una ricerca personale, anche per quello che viene poi rigettato (per lui, l'aristotelismo e il cristianesimo). B. fa riferimento ad Atteone nel dialogo IV della prima parte e nel II della seconda parte, basandosi in particolare su OVIDIO, *Metamorphoses*, III, 138-252; per il filosofo nolano «Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina» (*Furori*, I, IV, 83). Sempre in relazione al brano dell'*Argomento*: la *fiera* indica la divinità, l'oggetto della venazione del furioso eroico. B. tiene a puntualizzare che ci sono fiere diverse, alcune delle quali «salvatiche e meno illustri» (*Furori*, II, II, 215, con allusione al dogma cristiano dell'incarnazione; tale brano è in rapporto con un passo del dialogo III dello *Spaccio*, BSP 288-289), e che lui fa riferimento a una determinata idea di «fiera boscareccia», cioè a una concezione precisa di 'specie intelligibili' della divinità (*Furori*, I, IV, 82-83, 85). Va inoltre ricordato che «fiere ingrati» sono da lui detti i cani di Atteone (ivi, p. 101). Anche la *preda* si riferisce alla sfera del divino, e ancor più chiaramente – rispetto alla *fiera* – sia all'oggetto della venazione sia al soggetto impegnato nella caccia, in quanto quest'ultimo subirebbe una metamorfosi a seguito della scoperta del *deus in rebus* e quindi della divinità dentro di sé. Una trasformazione che comporta una riforma di intelletto e volontà, in virtù della quale Atteone da cacciatore diventa caccia, cioè egli stesso diven-

ta preda della propria ricerca (ivi, p. 82 – per il primo sonetto del dialogo – e pp. 84-85). I *cagnuoli* – i cani del primo e del sesto sonetto, così come i *pulcini* del secondo e del sesto sonetto, nonché i *figli crudeli* del quinto sonetto – indicano i pensieri dell'eroico furioso (ivi, pp. 82, 85-86, 97, 101). I *cani d'Atteon* sarebbero sia levrieri – i «veltri», per figurare l'operazione dell'intelletto, la cognizione, la quale, tenendo anche conto della funzione del senso della vista (ivi, pp. 94 e 96; cfr. *Furori*, II, I, 195, e II, III, 231), precede l'atto della volontà, che comunque viene intesa come appetito razionale o intellettivo – sia mastini, a indicare l'operazione della volontà che, rispetto a quella dell'intelletto, risulta essere più vigorosa (*Furori*, I, IV, 83). La *tana* e il *nido* si riferiscono sia alla «gabbia» in cui il furioso eroico «stava ocioso» sia al nido elevato che questi, il «passar solitario», desidera raggiungere (ivi, p. 86), con richiamo all'«avis solitaria super tectum» di *Salmi*, 101, 8. La *rocca* è il «monte» come «altezza di mente» (*Furori*, I, IV, 108). Infine, *pace*, *riposo* e *bramato fine* indicano l'elevazione spirituale che comporta quella trasformazione del soggetto «in quell'altra natura alla quale aspira», sulla base – come già precisato da Tommaso d'Aquino e da Ficino – dell'operazione dell'intelletto e della volontà (ivi, pp. 83-84 e 87). Sul fine ultimo o fine principale della venazione, per cui «il cacciator doventi caccia», cfr. *Furori*, I, I, 40-41: «Conosce un paradiso [...]», e II, II, 215: «venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda». Vedi la precedente nota 679,40-42. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 4; *Summa contra Gentiles*, III, cap. xxv, n. 2064 («Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum»); MARSILO FICINO, *Theologia Platonica*, in particolare il capitolo III del libro XIV, nel quale tra l'altro si legge: «Sed interest inter intellectum et voluntatem. Utraque enim fiunt quidem omnia, intellectus omnia vera, voluntas omnia bona, sed intellectus res in seipsum transferendo illis unitur, voluntas contra in res transferendo seipsam» (*Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., vol. II, Paris, 1964, pp. 258-259). Riguardo all'appetito intellettuale, nel dialogo IV dei *Furori* (p. 95) B. si richiama tra l'altro all'enunciato scolastico *nihil volitum nisi praecognitum*, che a sua volta si rifaceva alla sentenza *ignoti nulla cupido* tratta da OVIDIO, *Ars amatoria*, III, 397. Va ricordato che il concetto è ricorrente in Tommaso d'Aquino, negli scritti del quale si sottolinea: «quod appetitus semper sequitur cognitionem», «nam velle non possumus quod non intelligimus», «in animali cognitio appetitum praecedit», «desiderium sive appetitum consequitur cognitionem». Su tale questione vedi quanto B. scrive nell'*Argomento* in merito al dialogo III della seconda parte (pp. 681-682 e la relativa nota 681,36-682,16). Nel dialogo IV della prima parte si trova uno dei luoghi più enigmatici degli *Eroici furori*, quando B. per bocca dell'interlocutore Tansillo afferma che «circuendo per gli gradi della perfezzione» – cioè considerando gli infiniti centri, che sono i mondi, con

gli «occhi de l'intelletto» o «occhi de la mente»: *Infinito*, OIB II 136, *Furori*, I, III, 72 – si giungerebbe a «quel centro infinito il quale non è formato né forma» (ivi, p. 90, ma è da vedere anche quanto precede e segue nel testo; cfr. anche l'impresa CIRCUIT del dialogo V della prima parte, ivi, pp. 126-130). Nell'affermazione, senza ulteriori precisazioni, risulta evidente il paradosso, che del resto viene rimarcato dall'interlocutore Cicada. Con l'apparente paradosso B. intende tuttavia riferirsi alle conseguenze della sua concezione dell'infinito, come ente e universo infinito, come pluralità infinita di mondi, e pertanto – richiamandosi tra l'altro al virgiliano «Iovis omnia plena» (*Bucoliche*, III, 60) – all'idea secondo cui «Giove (come lo nominano) più intimamente è nel tutto [...] empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere». Quindi, «l'universo è tutto centro, e tutto circonferenza»; nell'universo, infatti, «l'individuo non è differente dal dividuo, il semplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza [...], sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto; e che la circonferenza non è in parte alcuna, per quanto è differente dal centro; o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella» (*Causa*, OIB I 606 e 727-728; cfr. *Infinito*, OIB II 25). Riferimenti tradizionali per il brano del *De la causa* sono il *Liber viginti quattuor philosophorum*, II, e NICCOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, I, I, cap. 21; I, II capp. 11-12. Per la riflessione bruniana sono da vedere anche PLOTINO, *Enneadi*, VI 9, 3 e 8, e MARSILIO FICINO, *Theologia Platonica*, I, XVIII, cap. III: «Centrum mundi verum Deus est, ut in libro de Amore disseruimus [...]» (*Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., vol. III, Paris, 1970, pp. 190-191; cfr. *El libro dell'amore*, cit., pp. 26-29).

680,23-33 *Nel quinto dialogo... in ciascuno di essi articoli*: con il dialogo V della prima parte B. comincia a presentare le sue 'imprese' (solo in tale dialogo ricorrono anche i termini «divisa» e «ieroglifico» riguardo alle imprese: *Furori*, I, V, 115, 145, 146. È da segnalare che il termine 'ieroglifico' ricorre pure nella *Cabala*, tra l'altro con richiamo agli *Hieroglyphica* di Orapollo: OIB II 434; per il termine negli scritti latini di B. si vedano per es. *Explicatio*, BOMNE II, p. 96, e in part. *De magia*, BOM 194). Come ho indicato (vedi la nota 674,6-7), nei *Furori* sono nel complesso descritte dettagliatamente, anche se mancano le illustrazioni, ventotto imprese, di cui quindici nel presente dialogo; è da segnalare che gli articoli del dialogo V sono quindici in rapporto ai numeri I-XV delle imprese, anche se l'ultimo articolo presenta due sonetti: *Furori*, I, V, 155-156. In aggiunta a quanto ho notato nella nota 4,24 in merito alla distinzione tra emblema e impresa, si può qui riportare una precisazione di Giulio Cesare Capaccio: «l'Emblema havrà solamente da pascere la vista, e l'Impresa l'Intelletto. Quello alla sola moralità attende; e questa al concetto delle cose rimira; quello tanto è più vago, quanto è più ornato di figure, [...] e questa tal'hor semplice e nuda, a cui principale ornamento faccia un Car-

toccio, all'occhio con più leggiadria aggradisce. In somma, ha l'Emblema il suo titolo, quasi sentenza, spirito dell'Icona, e l'Impresa contiene il motto che dona solamente spirito al figurante, che col secreto concetto produsse fuori la figura» (G. C. CAPACCIO, *Delle Imprese...*, Napoli, 1592, l. I, cc. 2v-3r). Va sottolineato che nei *Furori* B. fa riferimento alle imprese come se le figure fossero disegnate. Il sonetto rappresenta l'*articolo* ma anche la *tavola* dell'impresa (cfr. per es. *Furori*, I, v, 120 e 124, ma vedi p. 149, dove B. scrive: «Questa tavola più vera che propriamente esplica il senso de la figura»). Rispetto a tale dialogo, nell'*Argomento* sono menzionati esplicitamente i primi cinque articoli, mentre degli altri dieci si dà un'indicazione complessiva, evidenziandone comunque i temi di fondo. Va notato che nel testo le imprese sono descritte come se personaggi diversi e senza nome portassero le insegne o divise del furioso eroico, un'anonima «milizia» come una schiera eroica a somiglianza di quella angelica; probabilmente B. avrà voluto far riferimento a quelle compagnie di uomini d'arme delle quali faceva parte anche suo padre (uomini d'arme che sono definiti «gentiluomini modesti» dallo stesso Luigi Tansillo: cfr. SPAMPANATO, *Vita*, I, pp. 35 e 45). Va notato che nel dialogo v della prima parte l'interpretazione delle imprese vede impegnato proprio l'interlocutore Tansillo, e – come si è ricordato – lo stesso poeta venosino-nolano, in quanto 'continuo' del viceré Pedro di Toledo, aveva partecipato a diverse imprese militari. «Lasciamo di considerar – afferma Tansillo nei *Furori* – su gli lor nomi et abiti; basta che stiamo su la significazion de l'imprese» (*Furori*, I, v, 111). Come 'impresa' B. intende la figura descritta (il *corpo*), cui si collega il motto (che B. chiama anche «nota»), che è la «forma del corpo de la imagine» (*ibidem*), cioè l'*anima*, come viene precisato da Paolo Giovio (vedi la nota 674,6-7). È da sottolineare che diversi temi delle ventotto imprese dei *Furori* sviluppano – con variazioni – motivi presenti altrove nel testo; per es., con riferimento al dialogo v della prima parte, oltre all'impresa VII. CIRCUIT menzionata nella nota precedente, vedi l'impresa IV. HOSTIS NON HOSTIS, che si richiama al primo articolo del dialogo III (p. 67 sgg.; 118 sgg.). Da segnalare l'importanza dell'impresa VI. FATA OBSTANT, in merito alla quale e con riferimento alla figura simbolica della fenice, B. tratta la questione dell'intelletto unico della specie umana, questione dibattuta nella filosofia rinascimentale da averroisti, alessandrini e coloro i quali – per es. Ficino oltre ai seguaci di Tommaso d'Aquino – si dichiaravano nettamente contro Averroè e la sua concezione dell'unicità dell'intelletto possibile (è da ricordare che il tema dell'«unica fenice», figura simbolica che è ricorrente nella trattatistica rinascimentale degli emblemi e delle imprese, è presente anche nella menzionata impresa IV e nella successiva IX del dialogo conclusivo della prima parte, nonché nella impresa III del primo dialogo della seconda parte: *Furori* I, v, 119-120, 135; II, I, 167-171). Nella impresa FATA OBSTANT alla figura della fenice si contrappone quella di un

fanciullo tra le fiamme; per B. quest'ultimo rappresenta l'intelletto umano individuale, mentre la fenice rappresenta l'intelletto unico specifico umano, ma in quanto «intelletto agente et attuante» e non in quanto intelletto possibile, come ritenuto da Averroè e seguaci (vedi *Furori* I, v, 125-126; su tale argomento cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, cit., capp. II-III). Richiamandosi alla tradizione araba, per l'intelletto unico della specie umana B. fa anche riferimento alla Luna, che brilla di luce riflessa ma che è costantemente illuminata dal Sole, anche se non appare così ai nostri occhi (*Furori* I, v, 131-132). Infine nel dialogo v, in rapporto all'impresa IX, è da segnalare la considerazione su Epicuro e il concetto di piacere catastematico (ivi, pp. 136-137). Questi i quindici motti del dialogo v in corrispondenza con gli incipit dei sedici sonetti del dialogo:

1. AT REGNA SENSERUNT TRIA // *Dal mio gemino lume, io poca terra*; 2. IDEM SEMPER UBIQUE TOTUM // *Quando declin'il sol al Capricorno*; 3. MUTUO FULCIMUR // *Sopra de nubi, a l'eminente loco*; 4. HOSTIS NON HOSTIS // *Mai fia che de l'amor io mi lamente*; 5. CAESAR ADEST // *Trionfator invitto di Farsaglia*; 6. FATA OBSTANT // *Unico augel del sol, vaga Fenice*; 7. CIRCUIT // *Sol che dal Tauro fai temprati lumi*; 8. TALIS MIHI SEMPER ET ASTRO // *Lun'inconstante, luna varia, quale*; 9. UT ROBORI ROBUR // *Annosa quercia, che gli rami spandi*; 10. AB AETNA // *Or non al monte mio siciliano*; 11. PULCHRIORI DETUR // *Venere, dea del terzo ciel, e madre*; 12. NOVAE ORTAE AEOLIAE // *Figli d'Astreo Titan e de l'Aurora*; 13. AD VITAM, NON AD HORAM // *Partesi da la stanz' il contadino*; 14. AMOR INSTAT UT INSTANS // *Un tempo sparge, et un tempo raccoglie*; 15. IDEM, ITIDEM, NON IDEM // *Languida serpe, a quell'umor sì denso / Angue cerchi fuggir, sei impotente*. Diverse imprese si collegano tra loro, come per es. la 11 e la 12 (in questo caso è segnalato dallo stesso autore, ivi, p. 145).

680,34: *Argomento... della seconda parte*: riguardo alla divisione dei *Furori* in due parti vedi la nota 678,27-28. Come si è osservato, nei cinque dialoghi della seconda parte i due unici interlocutori Tansillo e Cicada della prima parte lasciano il posto a otto interlocutori, anche se sempre due per ogni dialogo: Cesarino e Maricondo nei dialoghi I-II, Liberio e Laodonio nel III, Severino e Minutolo nel IV, Laodomia e Giulia nel dialogo V. Nei primi due dialoghi, Cesarino può essere considerato il portavoce di B. (fermo restando che si tratta di identificazioni problematiche in un dialogo così fortemente autobiografico come i *Furori*, in cui – tra l'altro – gli interlocutori si trasformano), ma lo è in modo diverso rispetto al Tansillo della prima parte, e può dirsi diverso anche in quanto meno radicato nella biografia intellettuale dell'autore, rispetto cioè alla sua formazione. Qualcosa cambia nel passaggio dalla prima alla seconda parte, tuttavia la continuità è più forte del cambiamento; è infatti sempre la «nolana Musa» la fonte di ispirazione del filosofo, anche se gli interlocutori si moltiplicano, quasi a voler esprimere una molteplicità di esperienze dell'autore, il quale tiene in ogni modo a sot-

tolineare che «al vero filosofo ogni terreno è patria» (*Causa*, OIB I 597, 623). Un punto da rimarcare nella seconda parte è l'uscita di scena di Tansillo, il quale, in quanto personaggio legato in maniera speciale alla giovinezza di B., nella prima parte dell'opera appare non solo come «fidel relatore della nolana filosofia» – così come il Teofilo del *De la causa* –, ma anche nel ruolo di 'autore'. Sono quattro i sonetti del poeta venosino che vengono citati nella prima parte (cfr. *Furori*, I, I, 42-44; I, III, 68 e 77), mentre nella seconda parte egli viene ricordato, e solo nel dialogo I, per tre versi del precedentemente citato e celebre sonetto *Poi che spiegat'ho l'ali al bel desio* (cfr. *Furori*, II, I, 186, in rapporto a *Furori*, I, III, 77). Proprio in quanto poeta amato dal filosofo nolano, Tansillo, nella prima parte dell'opera, rappresenta un compagno di viaggio, anche se non proprio una guida come lo è Virgilio per Dante: per B., Tansillo rimane il poeta che si avvicina al vero ma «quasi per certo gioco» (vedi *Cena*, OIB I 456). L'uscita di scena del poeta venosino-nolano è un aspetto da evidenziare anche per la questione della divisione in due parti dei *Furori*, come se B. volesse collegarvi un dato biografico, pur sempre in una prospettiva allegorica, come del resto lo sono i vari riferimenti autobiografici nell'opera.

680,35-681,30 *Nel primo dialogo... un seminario... in similitudine e figura*: un «seminario» nel senso di 'semenzaio'. Nel dialogo in effetti si riprende quanto già seminato nei dialoghi della prima parte per preparare, più che una svolta sul piano concettuale, una progressiva curvatura verso l'immanentismo dei dialoghi successivi. Non a caso, nel dialogo ci sono precisi richiami al dialogo III dello *Spaccio*, in part. nei primi tre articoli (*Furori*, II, I, 157-171; cfr. BSP 249 sgg., 258-259), con il riferimento al lamento ermetico dell'*Asclepius* e, più in generale, alla sapienza degli antichi egiziani o anche al tema degli «eroi de la terra» (da sottolineare anche il riferimento al *Sigillus sigillorum* in merito alle differenti forme di *contractio*: *Furori*, II, I, 179; cfr. *Sig. sigill.*, BOMNE II 226-253). Parlavo di un parallelismo tra i regni di Apollo e Diana, cioè tra una 'prima intelligenza' nella prospettiva di un infinito come *complicatio* (l'universo infinito come ente in quanto monade, la *mens super omnia*, la sostanza unica in cui si dà identità dei contrari) e una 'prima intelligenza' nell'orizzonte di un infinito come *explicatio* (l'universo infinito come ente in quanto totalità di infiniti mondi nei quali si riflette un medesimo principio divino – il *deus in rebus*, la *mens insita omnibus* – e nei quali i contrari sono in atto). Una concezione immanentistica che comporta la denuncia della pretesa metafisica del soggetto che si vorrebbe spogliare della parte sensibile di sé, cioè del proprio mondo, per unirsi, senza mediazione, a un dio assoluto come principio (per B., un principio indifferenziato). Tale curvatura immanentistica, in opera già nel dialogo II della seconda parte, si accentua – in una prospettiva antimetafisica – nel dialogo IV, per trovare un punto di equilibrio sia nel dialogo III sia, soprattutto, nell'enigmatico dialogo finale, con

una narrazione sul tipo delle favole pastorali in voga nel Cinquecento. Nel dialogo I della seconda parte è centrale il tema dei contrari nella prospettiva del tempo (della mutazione vicissitudinale di ogni cosa nell'universo, per cui non può darsi «delettazione senza contrarietà») e, specificamente in rapporto allo «stato dell'eroico furioso», del 'sentimento' della temporalità, cioè del limite sul piano dell'esistenza individuale. Nonostante il cambiamento degli interlocutori con l'inizio della seconda parte dei *Furori*, il presente dialogo si collega strettamente all'ultimo della prima parte, anche per l'introduzione delle imprese dell'eroico furioso (cfr. la nota 680,23-33; un fattore che accomuna i due dialoghi è la notevole ampiezza di entrambi – ognuno di circa 45 pagine – rispetto agli altri otto dialoghi). Nel dialogo I della seconda parte sono prese in esame dodici imprese; anche in questo caso, gli articoli sono in rapporto alle imprese (numerate I-XII), che a loro volta, oltre il motto, presentano un sonetto. È da precisare che, così come nel dialogo V della prima parte, anche nel presente dialogo l'ultimo articolo, il XII, si riferisce a due sonetti primari invece che a uno. In proposito, si tenga presente che – come ho già rilevato (vedi la nota 671,3) – B. ha voluto includere, in ognuna delle due parti dei *Furori*, il medesimo numero di componimenti poetici primari: 34, a rimarcare – anche con tale dato numerico – il parallelismo tra le due parti dell'opera e, in particolare, del suo canzoniere (cfr. la nota 678,27-28). Va inoltre sottolineato che è stretto il rapporto tra il dialogo I della seconda parte e il dialogo V della prima parte; per fare un es., cfr. l'impresa VICIT INSTANS, *Furori*, II, I, 187 sgg., rispetto all'impresa XIV del dialogo precedente: AMOR INSTAT UT INSTANS, *Furori*, I, V, 151 sgg. Questi i dodici motti del dialogo I della seconda parte in corrispondenza con gli incipit dei tredici sonetti del dialogo: 1. IAM, MODO, PRAETEREA // *Un alan, un leon, un can appare*; 2. ILLIUS ARAM // *Or chi quell'aura de mia nobil brama*; 3. NEQUE SIMILE, NEC PAR // *Questa fenice ch'al bel sol s'accende*; 4. NITIMUR IN CASSUM? // *Questa mente ch'aspira al splendor santo*; 5. MANENS MOVEOR // *Quel ch'il mio cor aperto e ascoso tiene*; 6. FLUCTUAT IN PORTU // *Se da gli eroi, da gli dèi, da le genti*; 7. MORS ET VITA // *Per man d'amor scritto veder potreste*; 8. SCINDITUR INCERTUM // *Bene far voglio, e non mi vien permesso*; 9. VICIT INSTANS // *Forte a i colpi d'amor feci riparo*; 10. SUBITO, CLAM // *Avida di trovar bramato pasto*; 11. CUI NOVA PLAGA LOCO? // *Che la bogliente Puglia o Libia mieta*; 12. FRONTI NULLA FIDES // *Gentil garzon che dal lido scioglieste / Lasciato il porto per prova e per poco*.

680,36-38 nel primo sonetto... *la ruota del tempo*: l'immagine della 'ruota del tempo' – come ruota delle metamorfosi o ruota delle mutazioni (*Furori*, I, III, 81; II, I, 176; II, IV, 252) – è ricorrente negli scritti bruniani e, nei dialoghi filosofici italiani, in part. nei cosiddetti dialoghi morali (*Spaccio*, *Cabala* e *Furori*). L'immagine si collega a uno dei temi di fondo delle opere di B., quello della mutazione vicissitudinale di ogni cosa nell'universo: una vicis-

situdine che riguarda sia la natura che la civiltà, i singoli individui così come i 'popoli'. Per l'espressione «mutazion vicissitudinale del tutto» vedi *Infinito*, OIB II 24; nei *Furori* B. parla di «vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota» (*Furori*, I, IV, 110). B. intende tale vicissitudinale circolazione, che riguarda anche le anime, come carattere proprio della provvidenza naturale: «Nella natura è una rivoluzione et un circolo per cui, per l'altrui perfezzione e soccorso, le cose superiori s'inclinano all'inferiori, e per la propria eccellenza e felicitade le cose inferiori s'inalzano alle superiori» (*Furori*, I, III, 79). Il primo articolo del dialogo è importante sotto vari aspetti, anche per i richiami alla teoria della trepidazione (con l'aggiunta di un'ulteriore 'sfera', cui si riferisce B. parlando di un «firmamento invisibile» e di un «altro zodiaco»: *Furori*, II, I, 157) e al tema dell'anno cosmico – *annus mundanus* o anche *annus caeli* –, quale moto proprio dell'ottava sfera («l'anno grande del mondo», *ibidem*). In proposito, è opportuna una più generale precisazione in merito a taluni passaggi dei *Furori* – ciò vale per questo e altri dialoghi, in particolare il V della seconda parte, come pure per altri scritti del filosofo – in cui B. fa riferimento a questioni astronomico-astrologiche. Mi permetto di riprendere qui alcune considerazioni di un mio contributo dedicato all'interpretazione del dialogo conclusivo dei *Furori* (cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., pp. 67-91, ma vedi anche la precedente nota 674,8-11). I testi che costituiscono il gruppo dei dialoghi morali (*Spaccio*, *Cabala*, *Furori*) sono gli scritti più allegorici di B., nei quali egli utilizza immagini e simboli che si richiamano a concezioni cosmologiche che erano state da lui fortemente combattute nella *Cena*, nel *De la causa* e nel *De l'infinito*. Così, nell'*Argomento* dei *Furori*, B. sottolinea che l'allegoria dei nove ciechi del dialogo finale dell'opera tiene conto della «volgare imaginazione delle nove sfere» (*Argomento*, 683); in modo analogo, nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio* egli aveva osservato che il discorso morale di tale opera teneva conto delle quarantotto costellazioni elencate da Tolomeo nell'*Almagesto*. In entrambi i casi egli allude intenzionalmente a cieli immaginari, che rimandano alla concezione di un cosmo chiuso nonché scisso tra una sfera (sopralunare) di perfezione e una sfera (sublunare) di generazione-corrruzione, con l'idea secondo cui le stelle sono «in una ottava sfera come inchiodate» (*Infinito*, OIB II 115; cfr. *ivi*, p. 27, nonché *Cena*, OIB I 547). Quel firmamento fisicamente illusorio viene da lui assunto, nello *Spaccio* come nei *Furori*, a 'soggetto' di un'analisi allegorico-morale, in connessione con il mondo dell'uomo – un mondo che non può prescindere dal senso e dall'immaginazione – proprio in quanto teatro, palcoscenico metaforico: «Questo mondo tolto secondo l'imaginazione de stolti matematici, et accettato da non più saggi fisici, tra quali gli Peripatetici son più vani, non senza frutto presente: prima diviso come in tante sfere, e poi distinto in circa quarant'otto imagini [...], viene ad essere principio e soggetto del nostro lavoro» (BSP 18). Riguardo alla teoria dell'an-

no cosmico, cui B. fa riferimento nel dialogo I della seconda parte, in collegamento con la riflessione sui contrari e la vicissitudine, vedi anche *Cena*, OIB I 565-566; *Spaccio*, BS 39 (in questo caso il riferimento è ironico); *De rerum princ.*, BOM 650-651. Nella *Cena*, basandosi sulle *Tavole alfonsine*, B. indicherà come durata dell'anno cosmico 49.000 anni, mentre nello *Spaccio* e nel *De rerum principiis* – anche se in quest'ultimo testo in modo più problematico – egli indicherà 36.000 anni, tenendo conto del precedente calcolo che risaliva a Ipparco e Tolomeo, ma questo, nella prospettiva del filosofo, non cambia molto. Va ricordato che anche Ficino, nel cap. II del libro IV della *Theologia Platonica*, richiamandosi specificamente ai 'platonici', indica 36.000 anni per la durata dell'anno cosmico. Cfr. in proposito LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 234: «quella ottava sfera, dove è la moltitudine delle stelle fisse, secondo la tardità del suo moto poche circolazioni potrà fare in tutto il tempo della vita del mondo e sua, però che, secondo ho già da te inteso, gli astrologi in non meno di trentasei milia anni dicono che fa una circolazione (alcuni dicono in più di quaranta milia): e se la vita sua non è più di quaranta nove milia, poco più d'una circolazione potrà fare in tutto il tempo de la vita; che pare strano». Per una critica di B. alla dottrina del grande anno del mondo, anche in rapporto alla concezione di un eterno ritorno dell'uguale, vedi il cap. VII del terzo libro del *De immenso*: «Persequitur propositum de vanitate circulatorum, et anni illius mundani phantasia platonica et aliorum» (BOL I, I 367-372. «Tu vedi, dunque, per quali numeri venga meno quella promessa del sofista del ritorno del grande secolo alle proprie origini affinché possiamo nuovamente rivivere tutte le vicende trascorse e nuovamente a Troia possa essere inviato il grande Achille», trad. it. di C. Monti in *Opere latine di Giordano Bruno*, cit., p. 552; cfr. anche *Spaccio*, BSP 40; per Platone vedi *Timeo*, 39d, in cui si parla di «anno perfetto», cfr. CALCIDIO, *In Timaeum commentarius*, 118; cfr. anche CICERONE, *Somnium Scipionis*, 24, e MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, 2, 11, 8-12). Infine, riguardo al riferimento, sempre nel dialogo I della seconda parte dei *Furori* (p. 157), al «firmamento invisibile e superiore dove è l'altro zodiaco», si tratta – come ho accennato – di un richiamo indiretto alla teoria della trepidazione in rapporto alla precessione degli equinozi. L'«altro zodiaco» del brano indica il nono cielo, il «cristallino», ma come sfera che, in relazione a quella teoria, era stata aggiunta tra l'ottava (la sfera delle stelle fisse o firmamento) e la nona (il primo mobile). Cfr. in proposito *Cena*, OIB I 565-566, e *Spaccio*, BSP 39. Quindi il «firmamento invisibile» cui allude B. nei *Furori* non è da intendersi come 'primo mobile' che, con l'aggiunta di una sfera, diventava il decimo cielo. Vedi il diagramma, tratto dal *Cosmographicus liber* (1^a ed. 1524) di Pietro Apiano, riprodotto in M.-P. LERNER, *Il mondo delle sfere. Genesi e trionfo di una rappresentazione del cosmo*, trad. it. di A. Del Prete, Milano, 2000, p. 296.

681,19 *la moltitudine delle specie*: il termine 'specie' indica il *medium* tra oggetto conoscibile e soggetto conoscente. B. si rifà alla tradizione scolastica: «nel linguaggio della scolastica medievale la *specie* è l'intermediaria della conoscenza: cioè l'oggetto proprio della sensibilità e dell'intelletto, in quanto è la *forma* che la sensibilità o l'intelletto astrae dalle cose» (N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1971², p. 825). L'intelletto trasforma la *species sensibilis* in *species intelligibilis*, l'immagine in concetto (riguardo alla distinzione tra specie intelligibile 'impressa' ed 'espressa' vedi la voce *specie*, di G. DI NAPOLI, in *Enciclopedia filosofica* [del Centro di Studi Filosofici di Gallarate], vol. IV, Venezia-Roma, 1957, col. 848). Il termine 'specie' assume particolare importanza nei *Furori* proprio in rapporto all'idea di specie intelligibile della divinità (cfr. *Furori*, I, III, 72-74; I, IV, 83-84; I, V, 144; II, I, 187-191; II, II, 203, 206-207, 214-217; II, IV, 250-251). Per B. sono due le specie intelligibili della divinità che qui di seguito preciso, anche tenendo conto delle due divinità cui egli fa riferimento nei *Furori*; va notato che B. insiste sul fatto che tali «gemine specie» si offrono, «batteno sempre alla porta dell'intelligenza», e che dipende dal soggetto farsi capace di accoglierle. 1. APOLLO, cioè l'idea di «unità super essenziale» (*Furori*, II, I, 197), che va però intesa non nella prospettiva plotiniana e, in generale, neoplatonica. L'unità superessenziale è per B. comunque una sostanza: sostanza unica come unità dei contrari; da intendersi, questi ultimi, come sostanza corporea e sostanza spirituale. In questo senso, egli nella *Cena de le Ceneri* allude alla «sustanza soprasustanziale» (OIB I 557), che corrisponde al concetto di uno-tutto del dialogo V del *De la causa*. Quindi si parla di *mens super omnia* in quanto universo, distinto dalle infinite cose dell'universo (*Causa*, OIB I 728). Per il filosofo nolano non si dà un 'uno' al di là della sostanza e dell'ente – «l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente» –, «perché estra et oltre lo infinito essere, non è cosa che sia», e si tenga presente che per B. l'infinito essere coincide con l'universo, che «comprende tutto lo essere e tutti modi di essere» (*Causa*, OIB I 728-729). Va però precisato che, nella prospettiva metafisica di B., l'ente coincide con l'universo in quanto quest'ultimo viene concepito *sub specie complicationis*. 2. DIANA, cioè l'idea di *deus in rebus*, di *mens insita omnibus*. Con Diana non siamo nella prospettiva metafisica dell'unità superessenziale (il piano dell'essenza della divinità, della «sustanza de le idee»), ma in quella cosmologica dell'universo infinito in quanto pluralità infinita di mondi in cui si comunica un principio spirituale, appunto Diana / Anima, che possiamo tuttavia 'vedere' nei suoi effetti, quindi in quanto ombra o riflesso, essendo i mondi enti composti, rispetto ai quali si fa riferimento ai contrari (sostanza spirituale e sostanza corporea) non a livello di identità, ma come costante tensione tra opposti. Diana rappresenta l'anima universale, un'anima che è «tutta in tutto», cioè la natura come *natura naturans*, in rapporto alla *natura*

naturata (rispetto all'unità della sostanza come unità dei contrari, la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* non avrebbe senso). Nel dialogo I della seconda parte dei *Furori* B. dice che Diana è nell'«ordine di seconde intelligenze» (*Furori*, II, I, 187), mentre nell'*Argomento*, in relazione al dialogo conclusivo dell'opera, egli fa riferimento a Diana come «prima intelligenza» (*Argomento*, 685). Si tratta di una contraddizione apparente, in quanto B. fa riferimento in entrambi i casi al concetto di *intellectus primus* inteso come facoltà dell'anima universale – alla divinità «per quanto che si comunica alla natura» (*Spaccio*, BSP 250; cfr. ivi, p. 257), che si effonde nei singoli mondi e nell'intero universo. È chiaro che per B. è questa la divinità che ha a che fare propriamente con l'uomo in quanto essere di un mondo tra gli infiniti mondi dell'universo. Cfr. la nota 680,35-681,30. Riguardo alle due specie intelligibili della divinità vedi le dense pagine della *Oratio valedictoria* (in part. BOL I, I 11-14), dove B. parla di Giove e Minerva invece di Apollo e Diana, ma in questo caso non c'è alcuna differenza. Vedi inoltre quanto B. puntualizza, riguardo al concetto di triade divina, nella premessa alla sezione *Intellectus seu idea* della *Summa terminorum metaphysicorum* (nella citazione il corsivo è mio): «Vulgata est comparatio apud Platonicos ex Aegyptiorum disciplina, qua divinitas triadem quandam supranaturalem complectatur in unitate, quemadmodum in sole est substantia, lux et calor, et haec tria secundum duplicem modum contemplamur in illo. Est quippe eius substantia absoluta et propria et per se, est et vestigium eius substantiae, quo alia substantialiter constituit pater generationis» (BOL I, IV 102-103).

681,28-29 *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria*: Proverbi, 25, 27; nel dialogo IV della seconda parte dei *Furori* (p. 254) B. così traduce l'ammonizione: «avviene che chi alto guarda tal volta vegna oppresso da la maestà».

681,31-35 *Nel secondo dialogo... studio, elezzione e scopo*: si potrebbe ritenere il dialogo II della seconda parte una sorta di appendice al precedente dialogo, considerando sia la brevità del testo (nel dialogo II si prende in esame un solo articolo collegato all'impresa e al rispettivo sonetto; questi il motto e l'incipit del sonetto: LEVIUS AURA // *Chi femmi ad alt' amor la mente desta*) sia che gli interlocutori rimangono gli stessi Cesarino e Maricondo. Non a caso ho però detto 'si potrebbe'. In effetti, il dialogo ha una posizione peculiare nell'economia dell'opera, anche perché esso riprende e sviluppa, in una prospettiva più marcatamente immanentistica, il tema di Atteone alla fonte di Diana già trattato nel dialogo IV della prima parte (cfr. le note 680,16-22 e 680,19-22). In tal senso, il dialogo II della seconda parte rappresenta un passaggio significativo in merito alla figura del protagonista dell'opera, il furioso eroico. Se si esclude un accenno all'inizio del dialogo III della seconda parte (p. 218), del furioso eroico non si parlerà più – in modo esplicito o esclusivo – nel seguito dell'opera, in quanto la vicenda del soggetto sarà in-

terpretata con maggior enfasi nell'orizzonte di una vicissitudine di carattere cosmico; quindi, il destino personale del «furioso composto» sarà sempre più considerato nella prospettiva della mutazione vicissitudinale di tutte le cose nell'universo (va però ricordato che, riferendosi a intelligenze cosmiche e sempre nell'orizzonte della mutazione vicissitudinale, B. alluderà a sé come intelligenza «principale»: *Furori*, II, v, 258). Da segnalare, nel dialogo II della seconda parte (pp. 202-203), l'accento – nel sonetto e nel testo – a Nola, un riferimento che si aggiunge agli elementi autobiografici presenti nell'articolo IX del dialogo precedente (cfr. p. 188 sgg.: «Nella qual disposizione il presente furioso mostra aver durato “sei lustri” [...]»). Riguardo al «primo motivo che domò» il furioso cui si allude nell'*Argomento* – p. 681,32-35; dove il termine *primo* è da intendersi anche nel senso di 'originario' e non solo di 'principale', quindi con una connotazione temporale e sempre in un orizzonte autobiografico –, il riferimento è alla natura quale sapienza divina: Diana/Minerva. Una scoperta che, in queste pagine e altrove, B. colloca nella sua prima giovinezza (cfr. per es. *Orat. valed.*, BOL I, I 12, e *De immenso*, ivi, p. 313 sgg.); quella sapienza divina si sarebbe infatti a lui mostrata già «su l'aura Campana» (*Furori*, II, II, 202-203). La suggestiva espressione poetica è da collegare al 'cielo' di un celebre brano della *Cena de le Ceneri*: «[il Nolano] mostrava essere napolitano nato et allevato sotto più benigno cielo» (OIB I 535). Sempre nel dialogo II della seconda parte, B. ritorna sulla polemica nei confronti di pedanti e grammatici, già presente nel primo dialogo dell'opera. La critica ai «grammatisti» comporta anche un attacco a Pietro Ramo, il quale già nel *De la causa* è da B. ritenuto «un francese arcipedante» (OIB I 676). Il filosofo nolano scrive: «vegnono instituite nove dialettiche e modi di formar la raggione [...]» (cfr. *Furori*, II, II, 205-206), e non si può dire fino a che punto Philip Sidney, dedicatario dei *Furori*, abbia gradito una tale critica, considerando che egli era un estimatore della logica ramista, oltre ad aver conosciuto personalmente il filosofo francese. Come ho osservato, per la narrazione del mito di Atteone, B. ha presente in particolare il terzo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, pur modificandone significativamente alcuni punti. Per es., laddove Ovidio dice che il *fatum* portò Atteone in quel luogo sacro, riferendosi all'ineluttabilità di un destino avverso e alla conseguente punizione da parte della dea, B. usa invece il termine *destino* in tutt'altra prospettiva, sottolineandone la benignità come conquista di una visione con il favore da parte della divinità; quindi il valore di una scoperta in rapporto all'eccellenza del cacciatore: «Rarissimi dico son gli Atteoni alli quali sia dato dal destino di posser contemplar la Diana ignuda» (*Furori*, II, II, 215). È inoltre da rilevare che nel testo di tale dialogo sono presenti diversi richiami al dialogo I della *Cena de le Ceneri*. Per es., se nei *Furori* si parla di una contemplazione di «Diana ignuda» avendo «gittate le muraglia a terra», nella *Cena* si legge che il Nolano ha «fatte svanir le fantastiche muraglia de

le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere» e ha «nudata la ricoperta e velata natura» (OIB I 454). Diana è «il fonte de tutti numeri, de tutte specie, [...] è la Monade», una monade non come essenza della divinità, ma in quanto «genitura che gli è simile» (corsivo mio); di conseguenza, B. definisce Diana: «quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile», mentre l'essenza della divinità – Apollo come assoluta luce – rimane «incomprensibile» (*Furori*, II, II, 214-217). Va precisato che una tale distinzione B. la fa anche riguardo alla 'sapienza' – che per lui corrisponde a Minerva come pure a Diana – e in generale in merito alla triade divina (cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 12-15; *Summa term. met.*, BOL I, IV 102-104).

681,36-682,16 *Nel terzo dialogo... circa medesima cosa significata*: se nel dialogo IV della seconda parte si parlerà di nove furiosi ciechi (ma anche di cecità eroica riguardo al quarto cieco, la cui causa di cecità è ritenuta «dignissima»: *Furori*, II, IV, 249), il presente dialogo III è l'ultimo in cui si fa ancora menzione esplicita del furioso eroico: «Posando sotto l'ombra d'un cipresso il furioso, e trovandosi l'anima intermittente [...]» (*Furori*, II, III, 218), dove è da sottolineare il termine 'intermittente', con riferimento alla posizione intermedia dell'anima (fra tempo ed eternità), anche rispetto alla densità simbolica del cipresso: simbolo di lutto e di morte, ma anche di immortalità. Del resto basti pensare al mito tragico di Cipariso, e con tale mito siamo sempre nella sfera di Apollo e di Diana, le figure mitologiche chiave dei *Furori*. Da segnalare il collegamento tra il *Posando sotto l'ombra* e il *sied' a l'ombra* del sonetto collegato all'impresa XIII del dialogo V della prima parte (p. 148, ma vedi in generale le pp. 148-151, in quanto sono diversi i punti di contatto tra questa sezione e il dialogo III della seconda parte). È inoltre da ricordare che, riguardo a quel trovarsi 'sotto l'ombra', Miguel Granada – OIB II 699, nota 2 – indica una probabile allusione a *Cantico dei Cantici*, 2, 3, dove l'amata dice di essersi seduta all'ombra dell'amato: «sub umbra illius quam desideraveram sedi», parole riportate nel *De umbris* (BOMNE I 42). Viene anche in mente l'esordio dei *Sepolcri* di Ugo Foscolo, ma l'orizzonte in questo caso è più pessimistico: «All'ombra de' cipressi e dentro l'urne / confortate di pianto è forse il sonno / della morte men duro?». Il cipresso – che nella Grecia antica era associato ad Apollo e Artemide, ma soprattutto a Plutone e Proserpina – ricorre all'inizio degli *Eroici furori* come immagine di tristezza e di oblio rispetto all'immagine di 'memoria' del lauro: «Morte, cipressi, inferni / cangiate in vita, in lauri, in astri eterni» (*Furori*, I, I, 32; vedi ivi, pp. 36-37; cfr. *Orat. cons.*, BOL I, I 37). Sull'idea di un'ombra non benefica del cipresso cfr. *De monade*, BOL I, II 389 (da vedere anche le pp. 390-391 in relazione al concetto di *umbra* e con richiami al *De umbris idearum*). Nel dialogo III della seconda parte si possono individuare motivi che l'avvicinano al dialogo conclusivo dei *Furori*, in particolare per l'idea di un parallelismo che dal pia-

no antropologico (del soggetto) – un parallelismo tra intelletto e volontà / amore – tende sempre più a spostarsi su un piano fisico (dell'oggetto), come parallelismo tra la sfera del fuoco e quella dell'acqua; il tema cruciale è sempre quello dei contrari. Una distinzione che nel dialogo, in termini simbolici e con riferimento alla dottrina degli elementi, corrisponde alla distinzione in ambito cosmologico tra Soli (stelle) e Terre (pianeti), rispetto cioè a un elemento dominante di composti comunque eterogenei. Nella cosmologia bruniana viene infatti a cadere la tradizionale differenza tra i corpi celesti – la cui sostanza si riteneva fosse la quinta essenza – e la Terra, con gli innumerevoli corpi naturali composti dei quattro elementi terrestri. Ma si tratta di un parallelismo anche di ordine ontologico, tra *verum* e *bonum*, così come – nel dialogo conclusivo – tra il regno di Giove e il regno di Oceano. Non a caso, in *Argomento*, 682, B. si richiama alla dottrina dei *transcendentalia*, quelle proprietà dell'ente che egli non considera però al di sopra della sostanza: «onde 'ente', 'vero' e 'buono' son presi per medesimo significante, circa medesima cosa significata». Del resto, nel presente dialogo il *core* (volontà, amore) e gli *occhi* – i due occhi del dialogo sono da intendersi, rispettivamente, come occhi del senso e dell'intelletto – parlano tra loro «come fussero animali e sustanze de distinte raggioni e sensi» (*Furori*, II, III, 218). Anche la funzione (del 'ricordare') degli interlocutori del dialogo – Liberio e Laodonio – non è tanto diversa da quella delle due figure in scena nel dialogo conclusivo, Laodomia e Giulia, con una inversione di ruoli rispetto all'assonanza del nome: sono infatti Liberio e Laodomia che ricordano. È da notare che nel dialogo III della seconda parte l'umbratilità del soggetto è da collegare all'idea di posizione intermedia dell'anima, la quale si troverebbe sia nell'orizzonte dell'eternità, riguardo all'intelletto, sia nell'orizzonte del tempo, riguardo al governo del corpo, una concezione che poteva richiamarsi al platonismo come pure all'aristotelismo. Va anche rilevato che quello dell'anima *in horizonte aeternitatis* è un concetto che sarà in particolare sviluppato nella Scolastica – a partire da Alano di Lilla – in rapporto alla proposizione 2 del *Liber de causis*: «Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus»; nell'esposizione della proposizione si legge: «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus» (per varie considerazioni cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano, 1986, pp. 180-188; da precisare che nella proposizione 2 del *Liber de causis* si tratta dell'anima del mondo, mentre nella Scolastica la definizione si applicherà all'anima umana). All'idea di un duplice orizzonte dell'anima si collega il tema dei 'due emisferi' cui fa riferimento anche Dante: «homo solus in entibus tenet medium corruptibilem et incorruptibilem; propter quod recte a phylosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emi-

superiorum» (*De Monarchia*, III, 15; in *Convivio*, III, 7, 5, Dante scriverà che l'uomo «è tutto ne l'acqua fuor del capo», dove l'acqua sta a indicare l'elemento corporeo). Nei *Furori* B. parla di 'emisferi', alludendo specificamente a quello «delle sustanze intellettuali» (*Furori*, II, II, 216; cfr. I, V, 131-133). Nel dialogo egli sviluppa il tema del rapporto tra intelletto e volontà – le ali dell'anima –, un tema che come si è visto è da lui trattato in particolare nei dialoghi III e IV della prima parte dell'opera (vedi le note 679,40-42 e 680,16-22; per le 'ali dell'anima' cfr. anche la nota 676,33). Nel brano dell'*Argomento* si parla di cognizione e appetito, ma – come si è precisato – si tratta comunque di un'appetizione razionale e non sensibile. B. tiene a sottolineare che, nell'essere umano, intelletto e volontà non si appagano mai: «non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito et interminabile l'atto della cognizione circa il vero» (*Argomento*, 682); così, nel dialogo I della seconda parte, egli osserva: «La potenza intelletiva mai si quietà, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre et oltre procede alla verità incomprendibile: cossì la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita» (*Furori*, II, I, 185; cfr. *De immenso*, BOL I,1 203-204). Pur riconoscendo un ruolo importante alla volontà nel processo conoscitivo (conoscenza che B., aristotelicamente, intende come indimento dell'uomo in una prospettiva filosofica e non teologica, quindi riguardo alla vita terrena), egli, a differenza di Ficino (cfr. la nota 679,40-42), rimarrà fedele all'idea di un primato dell'intelletto. Certo, B. – richiamandosi anche a Tommaso d'Aquino – fa riferimento a una reciproca inclusione di intelletto e volontà. Nell'*Argomento* egli parla di un 'concorrere' di appetito e cognizione, ricordando in proposito la sua giovanile formazione aristotelica, una formazione – si può aggiungere – anche scolastico-tomistica, considerando il decennio di studi nel convento di San Domenico Maggiore (riguardo ad Aristotele, basti qui rinviare alla trattazione relativa a intelletto e oressi/desiderio nel libro VI dell'*Etica Nicomachea*). Quindi, un primato dell'intelletto che precede la volontà stabilendo quale sia il suo oggetto, come era stato rimarcato da Tommaso d'Aquino (per alcuni riferimenti alla *Summa theologiae* e alla *Summa contra Gentiles* vedi la nota 680,19-22; cfr. *Furori*, I, III, 75; II, III, 231-232. Anche Averroè aveva puntualizzato che la volontà dipende dall'intelletto: vedi *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venetiis, 1562, rist. anast. Frankfurt a.M., 1962, c. 319A). Il caso inverso – cioè che «l'affetto precorra a l'intelletto» – è considerato da B. una delle cause per cui «l'umana mente sia cieca verso il divino oggetto» (*Furori*, II, IV, 244, 253). Dunque, non a caso – come si è detto – B. parla di volontà intelletiva, appetito intellettuale e amore intellettivo, così come egli fa riferimento all'idea di furore come «un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce» (*Furori*, I, III, 64). Nel presente dialogo, come già indicato nell'*Argomento*, B.

intende collegarsi ad alcune considerazioni del dialogo iv della prima parte: «nel senso e l'intelletto è un appetito et appulso al sensibile in generale [...]. Indi avviene che non meno desideramo vedere le cose ignote e mai viste, che le cose conosciute e viste. E da questo non séguita ch'il desiderio non proceda da la cognizione, e che qualche cosa desideriamo che non è conosciuta; ma dico che sta pur rato e fermo che non desideriamo cose incognite» (*Furori*, I, IV, 95). Cfr. in proposito quanto scrive Giovanni Pico: «Dio è quel bene del quale dice Aristotele, nel principio della *Etica*, che desiderano tutte le cose e saprai, per quel che è detto, e in che modo lo desiderano, benché non conosciuto, e in che modo non desiderano cosa a loro impossibile» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *'De hominis dignitate', 'Heptaplus', 'De ente et uno' e scritti vari*, cit., p. 491). È chiaro che riguardo a queste sue considerazioni, che partono dal riconoscimento dell'importanza del senso della vista, B. ha presente le riflessioni di Aristotele e degli aristotelici – basti pensare all'esordio della *Metafisica*, I, 1, 980a 20 sgg. –, ma anche di Ficino: «ogni amore comincia dal vedere, ma l'amore del contemplativo dal vedere surge nella mente», «El vero amore non è altro che un certo sforzo di volare alla divina bellezza, desto in noi dall'aspetto della corporale bellezza» (*El libro dell'amore*, cit., pp. 133 e 216; cfr., sempre come es., ivi, pp. 140, 142-143). Come si è notato, per Ficino il pieno realizzarsi dell'appetito naturale dell'uomo, cioè l'unione con l'oggetto cui tendono intelletto e volontà, non è di questa vita (cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., parte II, capp. III e V). Ho già segnalato che, in merito all'appetito intellettuale, B. si richiama all'enunciato scolastico *nihil volitum nisi praecognitum*, che a sua volta si rifaceva alla sentenza *ignoti nulla cupido* tratta dall'*Ars amatoria* di Ovidio (cfr. la nota 680,19-22). Nell'*Argomento* B. pertanto puntualizza, e la sua è una precisa posizione antiteologica e antiplatonica, che «non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce, e per il roverso» (*Argomento*, 682). Va in proposito rilevato che il concetto è presente nei trattati d'amore rinascimentali, dal *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico – «è dalla natura istituito che ad ogni virtù cognoscente sia congiunta una virtù appetitiva, la quale, quel che la cognoscente iudica essere buono ama ed abbraccia, quello che iudica esser male, odia e rifiuta» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *op. cit.*, p. 491) – ai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo: «Perché nissuna cosa si può amare, se prima non si conosce» (*Dialoghi d'amore*, cit. p. 64; cfr. ivi, pp. 10-11). Allo stesso concetto si richiama Baldassare Castiglione: «perché il desiderio non appetisce se non le cose conosciute, bisogna sempre che la cognizion preceda il desiderio» (B. CASTIGLIONE, *Il cortegiano*, a cura di C. Cordié, Milano, 1991, pp. 338-339). Questi gli incipit degli otto sonetti del dialogo: *Come, occhi miei, sì forte mi tormenta; Come da te sorgon tant'acqui, o core; Occhi, s'in me fiamma immortal s'alluma; Ahi cor, tua passion sì ti confonde; S'al mar spumo-*

so fan concorso i fiumi; Se la materia convertita in foco; Sciocco è colui che sol per quanto appare; Ahi per versar a l'elemento ondoso (Furori, II, III, 218-227).

682,17-682,11 *Nel quarto dialogo son figurate... le nove ragioni... banditi gli altri*: cfr. l'inizio della nota precedente. Con il dialogo IV della seconda parte possiamo dire che si conclude un determinato percorso speculativo dell'opera, e il riferimento è al confronto di B. con la questione dell'indarsi dell'uomo che implica, di conseguenza, una riconsiderazione della prospettiva metafisica di tale problema, quindi delle idee di primo vero e di sommo bene. Quello che B. vuole evitare è una deriva teologica della questione metafisica, e con ogni probabilità l'autore che in particolare egli ha di mira nella sua critica è Ficino (cfr. *Theologia Platonica*, I. XIV, capp. I-II, e I. XVIII, cap. VIII; *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., vol. II, pp. 246-256; vol. III, pp. 200-220). Nella critica di B. viene indicata anche una possibile via d'uscita rispetto all'impasse metafisico, con il richiamo alla teologia negativa (cfr. le considerazioni circa il nono cieco, *Furori*, II, IV, 243-244, 255), dunque con il riconoscimento della vanità di una ricerca e di un discorso che abbiano come oggetto Dio come assoluto («cosa inaccessibile [...] oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile»: *Furori*, II, II, 214). Dei due interlocutori del dialogo IV, Severino e Minutolo, è il primo che presenta gli 'articoli', ed è senz'altro la figura più rappresentativa del dialogo. Questi gli incipit dei nove sonetti: *Felici che talvolta visto avete; Da la tremenda chioma ha svelto Aletto; S'appaia il gran pianeta di repente; Precipitoso d'alto al gran profondo; Occhi miei d'acqui sempremai pregnanti; Occhi non occhi; fonti, non più fonti; La beltà che per gli occhi scorse al core; Assalto vil, ria pugna, iniqua palma; Fortunati voi altri ciechi amanti* (Furori, II, IV, 235-244). Si è già detto delle due specie intelligibili della divinità. In un orizzonte specificamente filosofico si fa riferimento a primo vero e a sommo bene rispetto a un oggetto di conoscenza, in quanto cioè primo vero e sommo bene possono in qualche modo essere raggiunti (conosciuti) nel corso della vita terrena. La filosofia non si occupa del destino dell'anima dopo la morte, nell'aldilà, quando – sulla base di quanto affermato dalla teologia – sembra sia possibile, almeno per i beati, vedere Dio faccia a faccia, accedere quindi alla stessa essenza divina (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, art. 1). Va qui ricordato che, nella *Theologia Platonica*, anche Ficino osserva che il desiderio di verità e di bene, in quanto fine proprio dell'essere umano, non si potrà mai realizzare in questa vita, ed egli tiene a sottolineare che l'intelletto umano – sia nei singoli individui sia riguardo all'umanità nel suo complesso – sarebbe cieco nei confronti delle cose divine (cfr. *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, vol. II, cit., p. 253). La posizione di B. nei confronti della metafisica è critica; egli riconosce la legittimità di una speculazione metafisica sull'ente, sempre che non si metta però in discussione la legalità della natura come ente: natura e divinità concorrono in un «medesimo buono fine» (Spaccio,

BSP 278). Oggetto della ricerca del furioso eroico è la divinità come primo vero e sommo bene: intelletto e volontà non si appagano mai, per cui l'intelletto «dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni geno de intelligibile et appetibile, [...] l'eminenza del fonte de l'idee» (*Furori*, I, IV, 89). Se la mente umana può formarsi l'idea di essenza divina – «per mezzo de l'essere procedere alla speculazion de l'essenza» (*Furori*, II, IV, 249) –, tale essenza rimarrà pur sempre inconoscibile, incomprensibile: «come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile» (*Furori*, II, II, 214). Non a caso, anche nel dialogo IV della seconda parte, B. riprende temi della teologia apofatica. Come ho notato, egli allude alla figura di Apollo per l'idea di essenza della divinità, cui si riferiscono propriamente gli attributi di ente assoluto e semplice. Tuttavia, non si danno due enti infiniti, ma due diverse idee di ente infinito: come *mens super omnia* (*complicatio*) e come *mens insita omnibus* (*explicatio*); quest'ultima riguarda la natura, il piano rispetto al quale si dà effettivamente conoscenza. Dunque, risulta possibile alla mente umana formarsi l'idea di una *mens super omnia*, ma in questo caso non si può parlare di conoscenza, in quanto sarebbe come voler penetrare nell'essenza stessa della divinità, «inaccessibile» ma anche infigurabile; infatti, in quanto complicazione di infiniti modi di essere, l'ente «non è figurato né figurabile» (*Causa*, OIB I 725). Pertanto, l'essere umano possiede gli «strumenti atti alla sua caccia» (*Furori*, II, II, 212); tuttavia, riguardo al più elevato oggetto di conoscenza, bisogna fare pur sempre riferimento alle condizioni e ai limiti rispetto ai quali si può parlare propriamente di conoscenza. La cognizione dell'oggetto divino da parte dell'uomo si potrà considerare perfetta non «per quanto l'altissimo oggetto possa esser capito, ma per quanto l'intelletto nostro possa capire» (*Furori*, I, III, 76). Come ho rilevato, in merito al tema della 'felicità perfetta' B. tiene conto delle riflessioni di Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, circa la vita contemplativa e la *virtus heroica*, nonché della critica dello Stagirita alla concezione platonica del 'bene in sé'. Per la sua stessa formazione filosofica, B. si sente abbastanza vicino all'impostazione dei peripatetici: «dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative» (*Furori*, I, III, 76). Quando parlano della possibilità per l'uomo di unirsi intellettualmente alle sostanze separate, Averroè e altri aristotelici fanno comunque riferimento alla vita terrena, a «questo stato nel qual ne ritroviamo»; nello stesso brano B. aggiunge: «Lascio per ora di ragionar de l'anima o uomo in altro stato e modo di essere che possa trovarsi o credersi» (*ibidem*). In proposito, nell'epistola proemiale del *De l'infinito* si legge che la nolana filosofia «apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può aver come uomo, e consistente in questa e tale composizione» (OIB II 25). «Questo stato nel qual ne ritroviamo» è quello di ogni composto, uno «stato temporale» che è soggetto alla ruota del tempo e del-

le metamorfosi (cfr. la nota 680,36-38), e ciò vale non solo in merito alla vita presente, ma anche riguardo a una supposta vita futura: «Atteso che se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciocché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa» (*Spaccio*, BSP 187). Quello che B. considera però un limite nella concezione dei peripatetici, rispetto al tema specifico, è la riduzione del problema dell'anima umana per lo più al piano dell'intelletto, senza cioè una considerazione adeguata della questione della volontà e dell'amore; un problema che – più in generale – riguarda il rapporto tra anima razionale e anima universale, e su questo punto B. è molto critico nei confronti di Aristotele e degli aristotelici, per non parlare della concezione dell'anima come *forma corporis*. Nella nota precedente ho sottolineato la centralità, nei *Furori*, del tema della vista. B. afferma che la vista è «spiritualissimo de tutti gli sensi, per che subito monta sin alli appresi margini del mondo, e senza dilazion di tempo si porge a tutto l'orizzonte della visibilità» (*Furori*, II, I, 195); la vista, egli osserva, «suole promuovere l'affetto ad amar più che non è quel che vede; perché [...] sempre considera (per la notizia universale che tiene del bello e buono) che oltre li gradi della compresa specie de buono e bello, sono altri et altri in infinito» (*Furori*, I, IV, 96). Nel dialogo IV della seconda parte, discutendo di cecità, si fa naturalmente riferimento all'occhio dell'intelletto, che – in una prospettiva gnoseologica quale quella bruniana – non può non tener conto della notizia del senso, degli «occhi sensitivi». Quindi, se è vero che «Non è senso che vegga l'infinito, [...] per che l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza» (*Infinito*, OIB II 35), è pur vero che «per contemplar le cose divine, bisogna aprir gli occhi per mezzo de figure, similitudini et altre ragioni che gli Peripatetici comprendono sotto il nome de fantasmi; o per mezzo de l'essere procedere alla speculazion de l'essenza» (*Furori*, II, IV, 249). Nei suoi scritti, B. tiene in proposito a ricordare la celebre sentenza degli aristotelici: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu» (cfr. *De anima*, 432a 8); di conseguenza: «intelligere est phantasmata speculari, et intellectus est vel phantasia vel non sine ipsa», quindi: «non intelligimus, nisi phantasmata speculemur» (*Thes. de magia*, BOM 376; *Explicatio*, BOMNE II 120; *De imag. comp.*, BOMNE II 488). Va notato che nei *Furori*, come in altri suoi scritti, B. collega tale sentenza aristotelica alla concezione platonica di una conoscenza delle essenze per 'partecipazione', come pure a quella di Paolo di Tarso di una visione della divinità «per similitudine speculari et enigma» (*Furori*, II, IV, 250; cfr. *I Corinzi*, 13, 12). Nell'*Argomento* si legge che nel dialogo IV della seconda parte «son figurate et alcunamente ispiegate le nove ragioni della inabilità, improporzionalità e difetto dell'umano sguardo e potenza apprensiva de cose divine» (*Argomento*, 682); così, nel testo si precisa che con

l'allegoria di nove ciechi «son significate nove caggioni per le quali accade che l'umana mente sia cieca verso il divino oggetto, perché non possa fissar gli occhi a quello» (*Furori*, II, IV, 244). A differenza dell'allegoria dei nove ciechi presente nel dialogo conclusivo, in questo caso non viene chiarito perché i ciechi, cioè le cause della cecità, siano nove. Probabilmente, c'è da parte di B. l'interesse a suggerire un qualche parallelismo tra le due serie di ciechi, anche se egli tiene però a sottolineare che i nove ciechi del dialogo conclusivo sono da intendersi, e per molti aspetti, «con altra significazione» (*Argomento*, 683; in proposito è da ricordare che sia per il dialogo IV che per il V della seconda parte, B. tiene conto per alcuni spunti della *Cecaria* di Marc'Antonio Epicuro, come già segnalato da Francesco Fiorentino: cfr. BDI 954, nota 2, e pp. 1140-1141, nota 1). Non si può escludere che la scelta di B. sia legata anche al numero stesso del dialogo nell'ambito dell'opera (il nono, appunto): forse a voler indicare uno sguardo retrospettivo rispetto al tema – presente in tutti i dialoghi dell'opera – di una cecità metafisica. Di sicuro, B. tiene a evidenziare l'eccentricità del dialogo finale rispetto ai precedenti: basti pensare che a esso viene dedicata nell'*Argomento* una sezione a sé stante, che ha un numero di pagine superiore rispetto alla presentazione di tutti i cinque dialoghi della prima parte dell'opera come pure di quella dei quattro della seconda parte. Le nove ragioni sono tra loro collegate, e infatti B. osserva che esse convengono «in una causa generale d'un comun furore» (*Furori*, II, IV, 234). Come ho rilevato, «inabilità, improporzionalità e difetto dell'umano sguardo» non devono essere interpretati in una prospettiva pessimistica circa gli strumenti conoscitivi dell'uomo. Si è visto come, nel loro protendersi, intelletto e volontà non si appaghino mai; tale 'apertura' del soggetto all'esperienza dell'infinito è legata comunque a un modalità di conoscenza. D'altra parte, il termine stesso di 'improporzionalità' richiama il principio – risalente ad Aristotele e più volte ricordato da B., il quale si rifà in particolare a Cusano (cfr. *De docta ignorantia*, I, 1, capp. 1 e 3) – secondo cui tra finito e infinito non c'è alcuna proporzione; inoltre, è chiaro che quella dell'intelletto umano è una infinità virtuale. Nel presente dialogo IV la critica investe la questione del soggetto, quindi l'essere umano inteso come composto transeunte. Il tema della cecità, peraltro ricorrente nei *Furori*, richiama il noto paragone tra l'intelletto umano e il pipistrello presente all'inizio del secondo libro della *Metafisica* aristotelica (993b 9-11): «come, infatti, gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettiva della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza» (tra. it. di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. VI: *Metafisica*, Roma-Bari, 1973, p. 49). Un paragone cui B. fa riferimento nei *Furori* (*Furori*, I, I, 46; I, V, 130) e che nella tradizione filosofica si collegava alla questione dei limiti dell'uomo nella ricerca della verità, quindi in relazione alla possibilità che la mente umana possa fruire in

questa vita di ciò che è supremamente intelligibile oltre che desiderabile (su tale questione cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, cit., pp. 110-113).

683,12 sgg. *Argomento et allegoria del quinto dialogo...*: in tale sezione dell'*Argomento* ci sono diversi richiami all'*Argumentum* che Ficino premette al suo commento del *Fedro*: *Argumentum et commentaria Marsilii Ficinii in Phedrum. Dispositio libri, allegoria, precepta moralia*; cfr. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, cit., pp. 73-79).

683,13 sgg. *Nel quinto dialogo...*: nel presente commento ho più volte fatto riferimento al dialogo conclusivo degli *Eroici furori*, dialogo nel quale sono presenti significativi elementi di carattere autobiografico anche se trasfigurati in una favola allegorica, che prende avvio nell'agro nolano e si conclude nella capitale inglese. Come ho osservato nella precedente nota, si può affermare che con il dialogo iv della seconda parte si chiude un percorso speculativo dell'opera. Il dialogo v, nella sua eccentricità rispetto agli altri dialoghi, rappresenta anche una chiave di lettura dell'intero testo, in quanto il 'parallelismo' cui si allude costantemente nei precedenti dialoghi, in relazione all'idea dei contrari e della vicissitudine, viene qui affermato in tutta la sua radicalità, seppure sotto forma di allegoria, in particolare nella *Canzone de gl'illuminati* (*Furori*, II, v, 267-268), dove il termine 'illuminati' sta per 'battezzati' – B. si rifà ai Padri della Chiesa; cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 40, 3-4 –, battezzati in quanto rigenerati dalla nuova filosofia. In questa prospettiva si possono leggere le pagine conclusive dei *Furori* assieme all'epistola proemiale del *De l'infinito* oltre, naturalmente, al celebre brano del dialogo I della *Cena*, di cui basta citare una sola frase – «veder quello che veramente là su si ritrovasse, e liberarse da le chimere» (OIB I 453) – per cogliere la forza innovatrice e critica della filosofia bruniana: lassù non ci sarebbe qualcosa di ontologicamente diverso da quaggiù. Non c'è né un iperuranio né un empireo; ci sono invece altri infiniti mondi simili al nostro nell'infinito spazio. «L'acqui salutifere di ripurgazione» dell'*Argomento* (p. 686) indicano gli stessi suoi scritti – relativi alla cosmologia infinitistica e all'etica che vi si collega –, così come le Scritture cristiane erano tradizionalmente dette acque purificatrici, sulla base di 5, 26 della *Lettera agli Efesini* di Paolo, e di 1, 23 della *Prima lettera* di Pietro. I protagonisti della *Canzone de gl'illuminati*, Giove e Oceano (quest'ultimo nella *Canzone* incorpora i regni di Poseidone e di Ade), non solo rappresentano, rispettivamente, Apollo e Diana (cfr. la nota 681,19), ma alludono anche ai regni di Dio e di Lucifero, che B. – sulla base di Origene ma spingendosi ben oltre l'Alessandrino e la sua idea di apocatastasi – vuole riconsiderare e riformulare come concetti, alla luce dell'idea di vicissitudine e in rapporto alla concezione di un universo omogeneo sul piano fisico e ontologico. B. parla di uguagliamento tra

una sfera superiore e una sfera inferiore, e di un correre al pari di Giove e Oceano. In effetti, egli vuole affermare che c'è un'unica sfera, quella dell'universo infinito, nel quale (con riferimento, s'intende, alle cose dell'universo e non all'universo nella sua immutabile uni-totalità) i contrari – la sostanza corporea e quella spirituale – si incontrano e, nel contempo, si fanno la guerra; quindi, che 'superiore' e 'inferiore' si riferiscono alla vicissitudine delle cose nell'universo. Vicissitudine che è la condizione stessa della conservazione degli enti composti; essa riguarda gli astri come pure quel microcosmo che è ogni essere umano, rispetto al quale superiore/inferiore indicano rispettivamente intelletto e senso. Il Giove della *Canzone*, come padre degli dèi, rappresenta il Dio Padre. Il «fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente zon'» indica l'empireo, così come il «sole» che «tutt'il mondo admira» indica Cristo, il Figlio. A tale «sole» della fede, B. contrappone – con le parole di Oceano – una più splendente stella: l'anima universale, l'innominata «unica Nimfa», come idea della ragione; anima che è una divinità dai molti nomi, così come la Iside del libro XII delle *Metamorfosi* di Apuleio (cfr. *Furori*, II, v, 266-267). Il dialogo tra Oceano e Giove è il confronto tra un concetto di infinito filosofico e un concetto di infinito teologico; si tratta, in effetti, della distinzione una 'unità' – quale «scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali» – e una «più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla» (*Causa*, OIB I 717). È da sottolineare che, nella *Canzone*, è Giove a convincersi della verità di quanto affermato da Oceano, il quale nel suo regno ha un'anima universale che, seppure unica, è 'ovunque' nella fluttuante materia, informando ogni cosa in quanto principio di vita e intelligenza. Come concepita da B., l'anima, non diversamente dalla virgiliana *mens agitat molem* (*Eneide*, VI, 724-729), «è in tutta la gran mole a cui dà l'essere» (*Causa*, OIB I 731). Il regno di Giove rappresenta una teologia gelosa della propria supremazia, che deve comunque riconoscere le ragioni della filosofia, in una convivenza non facile ma necessaria. Va aggiunto che il «non lo permetta il fato» che Giove dice nella *Canzone* (*Furori*, II, v, 268) deve intendersi in una prospettiva non molto diversa rispetto a quanto il medesimo Giove afferma nel dialogo III dello *Spaccio*, con riferimento al centauro Chirone che nell'opera è allegoria di Cristo: «qua viva, qua rimagna, e qua perseverare eterno, se non dispone altrimenti il fato» (BSP 301; cfr. ivi, p. 48). Va notato che B. si basa sull'allusività e sulla risonanza di fonti poetiche classiche, da Omero a Claudiano, come una risorsa concettuale e non solo per una qualità di scrittura. Per esprimere le sue idee, per formulare la propria critica, egli deve necessariamente fare uso della «studiosa dissimulazione» (BSP 179-180). La forma allegorica consente di incorporare nel testo diversi e anche distanti riferimenti culturali, che rendono possibile che lo stesso testo parli, per così dire, differenti lingue. Suggestiva è senz'altro la comparazione, che

nella *Canzone* è solo accennata anche perché veramente audace, tra un luogo del quindicesimo canto dell'*Iliade* (xv, 153 sgg.), in cui Poseidone si ribella a Zeus – «per quanto grande egli sia, se con la forza, mio malgrado, vuole piegare me che sono suo pari» (trad. di M. G. Ciani) –, e un luogo di *Isaia*, 14, 12-15, in cui si fa riferimento alla stella del mattino, Lucifero cioè Venere, ma che tradizionalmente era interpretato dai cristiani in relazione a Satana (vedi *Luca*, 10, 18; *Apocalisse*, 8, 10; cfr. Origene, *De principiis*, I, 5, 5). L'elemento che lega i due testi è la pretesa di essere 'pari': «mi farò uguale all'Altissimo» (*ero similis Altissimo*) si legge in *Isaia*, e le connesse idee di superbia e invidia. Nella *Canzone*, tuttavia, Oceano si mostra tutt'altro che scontento del proprio regno: «Non oltre invidio, o Giove, al firmamento, [...] se tanto son contento per quel che godo nel proprio impero» (*Furori*, II, v, 267). Segnalo che nella *Canzone* B. intende alludere, con ogni probabilità, anche al canto iv, 2 sgg., della *Gerusalemme liberata* (il concilio infernale; Satana/Plutone sarebbe «stolto, ch'al Ciel s'agguaglia»), che a sua volta si collega al canto I, 7 sgg. del poema (sia Tasso che B. si rifanno pure a CLAUDIANO, *De raptu Proserpinae*, in cui è Plutone ad accusare Giove di superbia: I, 92 sgg.). Tra l'altro, come ho già ricordato, Scipione Gentili aveva pubblicato nel 1584 a Londra una traduzione latina della prima parte del canto iv della *Liberata* con una dedica a Sidney (cfr. la nota 671,3). Gli interlocutori del dialogo conclusivo dei *Furori* sono due donne: Laodomia e Giulia. Quest'ultima non solo è sulla scena del dialogo, ma svolge anche un ruolo nella storia che viene narrata da Laodomia. Il dialogo presenta una favola sul tipo dei drammi pastorali di moda nel Rinascimento. Si trattava per lo più di struggenti storie d'amore tra giovani e passionali pastori – quasi sempre infelici perché il loro amore non veniva corrisposto – e sdegnose ninfe (le atmosfere dei drammi pastorali rinascimentali ritornano anche in altri dialoghi dei *Furori*). Per la trama, B. si richiama alla citata tragicommedia di MARC'ANTONIO EPICURO, *La cecaria seguita da l'illuminazione*, pubblicata più volte nel corso del Cinquecento. Questi i personaggi della favola bruniana: nove giovani innamorati, poi ciechi e infine illuminati; una donna bella e fiera, Giulia, la quale respinge i nove innamorati; una maga, Circe, ritenuta figlia del Sole ma che ai giovani amanti infelici si rivela essere «figlia e madre di tenebre et orrore» (*Argomento*, 685; *Furori*, II, v, 259), in quanto li rende ciechi (cfr. la nota 674,19-21); una ninfa eminente e innominata con il séguito di altre ninfe minori. Sarà proprio «l'unica Nimfa» a liberare i nove ciechi dal maleficio (cfr. *Furori*, II, v, 256 sgg.); per taluni temi del dialogo rinvio a due miei contributi: «Correre al pari». Interpretazione dell'epilogo dei «Furori», in *Magia dei contrari*, cit., pp. 67-91; «Scuoprìr quel ch'il nostro vase asconde». La lettura bruniana di una rivelazione, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, 2, pp. 449-462. Sono tre i momenti decisivi nel racconto che si collegano alle seguenti ambientazioni (i luoghi): «Campania felice»; «vicini al monte Circeo», quin-

di tra Campania e Lazio; «sotto quel temperato cielo de l'isola britannica». *Luoghi* che, rispetto alla biografia dell'autore, corrispondono rispettivamente ai seguenti *tempi*: 1. anni dell'infanzia e della prima giovinezza trascorsi a Nola; 2. dall'ingresso nel convento napoletano di San Domenico Maggiore (giugno 1565) al viaggio a Roma (inizi del 1576), per presentarsi al procuratore dell'ordine domenicano e difendersi dalle accuse avanzate nei suoi confronti dal provinciale; 3. periodo inglese (come ho ricordato, B. era giunto a Londra nella primavera del 1583 e vi si tratterrà fino all'autunno del 1585), nel quale egli riesce a pubblicare i testi della «nolana filosofia», cioè i sei dialoghi italiani. In realtà, tra il secondo e il terzo periodo, è da inserirne un altro, della durata di un decennio e che corrisponde al periodo delle peregrinazioni del filosofo in Italia, Svizzera e Francia, prima dell'arrivo in Inghilterra (per alcune considerazioni di Gentile vedi BDI 1168-1169, nota 4). A differenza dei nove ciechi del dialogo IV, destinati a rimanere in una cecità metafisica, questi del dialogo conclusivo dei *Furori* riescono a riacquistare la vista. Come già l'Atteone dei dialoghi precedenti, essi non vedranno Apollo, cioè non giungeranno a conoscere quel Sole metafisico che è l'«universale Apolline e luce assoluta», il quale risulta inaccessibile e incomprendibile (va tenuto presente che per B. non c'è un Uno al di là dell'essere così come non c'è un Dio oltre l'universo). Del resto, la stessa Circe dice ai nove amanti che la cecità è il frutto che raccolgono coloro i quali sono «troppo attenti al che gli è sopra» (*Furori*, II, v, 259; cfr. II, IV, p. 254: «Cossì avviene che chi alto guarda tal volta vegna oppresso da la maestà»). Quando aprono gli occhi, i nove vedono l'ombra o l'immagine di quella luce assoluta, cioè la stessa luce in quanto si esprime nella natura. B. afferma che essi vedono «doi soli» (ivi, p. 263), in quanto egli allude sia all'astro (*natura naturata*) sia alla stessa Diana (*natura naturans*), «questa monade che è la natura, l'universo, [...] quell'uno che è l'istesso ente» (*Furori*, II, II, 216). Nell'*Argomento* (p. 683), B. chiarisce che con l'allegoria dei nove ciechi del dialogo finale egli intende riferirsi a «tutte le cose che sono subsistenti infra unità assoluta», assumendo il numero nove – anche per la sua radice – a simbolo di quanto è compreso nell'unità, e qui si tratta di un'unità che rinvia alla decade, quindi all'idea di Uno-Tutto. In proposito si vedano i capitoli dedicati a triade, enneade e decade nel *De monade*, BOL I,II 358 sgg., 450 sgg., 459 sgg. Naturalmente, per tali considerazioni B. poteva rifarsi a numerose fonti che rinviavano a un'antica sapienza 'pitagorica': dagli scritti stessi di Platone a testi come la *Teologia aritmetica* attribuita a Giamblico, fino alle opere di Ficino, Giovanni Pico, Agrippa di Nettesheim e altri autori. Per indicare la pregnanza simbolica del numero nove, B. fa alcuni esempi che erano usuali e che per lui hanno un valore culturale, indipendentemente dunque dalla verità delle dottrine: il numero delle sfere celesti, delle muse, degli ordini di angeli e demòni. Così come avevano fatto Ficino e Giovanni Pico, egli non si dà

scrupolo di menzionare assieme cabalisti, caldei, maghi, platonici e teologi cristiani, facendo riferimento a nove intelligenze «che secondo certa similitudine analogale dipendono dalla prima et unica» (*Argomento*, 683), un'intelligenza 'prima e unica' che – per i motivi che ho evidenziato – B. collega a Diana (cfr. *Argomento*, 685). Un punto da segnalare è che egli parla di 'intelligenze' (cosmiche, angeliche), ma anche di «anime che vivono in corpi umani», e in questo caso va considerata la sezione del *Fedro* (248a-249b) in cui Platone parla della caduta delle anime e di nove diversi destini e incarnazioni. Il filosofo nolano vuole rimarcare che tra la vicenda delle intelligenze (angeliche, cosmiche) e il destino delle anime (umane) non c'è differenza, nel senso che sia le intelligenze sia le anime sono soggette a un «circolo di ascenso e descenso», a una «rivoluzione [...] vicissitudinale e sempiterna», e non a caso egli cita Origene (*Argomento*, 684). Qui B. parla di circolo di ascenso e descenso anche per le intelligenze; nel dialogo iv della prima parte, pp. 105-106, egli afferma che soggette a «diversi gradi d'ascenso e descenso» sono le anime particolari, mentre dell'anima di un astro non si dovrebbe dire che ascende o discende, ma che «si volta in circolo». La riflessione escatologica di Platone viene piegata da B. alla propria concezione della mutazione vicissitudinale del tutto, secondo la quale c'è una perpetua mutazione e nessuna annichilazione, né della sostanza spirituale né della sostanza corporea. Alla fine del suo ciclo vitale, il composto – un soggetto che è un aggregato e non una sostanza, anche se è un aggregato pensante – ritorna agli elementi costitutivi (atomi e anima), i quali potranno poi ricomporsi sotto altra figura e con un'altra coscienza di sé. Inutile dire che B. ritiene molto difficile che un'anima possa tornare «ad investirsi de medesima o simil forma naturale», dove forma naturale sta per specie naturale (*Furori*, I, v, 125). Quindi, una concezione secondo cui non c'è alcun bene da bramare lassù che non sia o non possa essere anche quaggiù (cfr. *Infinito*, 01B II 24-26); è la stessa vicissitudine «che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, et il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto» (*Argomento*, 686). Per la questione delle acque sopra e sotto il firmamento (*Genesi*, 1, 6-7) cfr. i citati miei contributi *'Correre al pari'*. *Interpretazione dell'epilogo dei «Furori»*, p. 70 sgg., e *«Scuoprir quel ch'il nostro vase asconde»*. *La lettura bruniana di una rivelazione*, p. 453 sgg. Qui aggiungo che per questo e altri temi del dialogo conclusivo dei *Furori* è importante l'*Heptaplus* di Giovanni Pico, che con ogni probabilità B. ha tenuto presente in queste pagine (cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *'De hominis dignitate'*, *'Heptaplus'*, *'De ente et uno' e scritti vari*, cit., pp. 190-191, 211, -215, 230-233, 274-275, ma sono da vedere anche altri luoghi del testo). Tra le varie interpretazioni del passo biblico, Pico riprende e sviluppa a suo modo la tesi di Origene, il quale nella prima Omelia sulla Genesi invita il credente a riprodurre nel proprio intimo la divisione delle acque di cui si parla nelle Scritture, collegando le ac-

que superiori all'intelletto (*Homeliae in Genesim*, I, 2). Pico osserva: «se la ragione [...] è detta *cielo*, è evidente che significhino in noi le acque sopracelesti e subcelesti. La denominazione di *acque* conviene alle due parti intellettuale e sensuale» (cito la traduzione di E. Garin, ed. cit., p. 275). In merito a Laodomia e Giulia, le figure femminili del dialogo conclusivo dei *Furori*, B. le presenta nel ruolo di «divinar e profetar», cioè di coloro i quali comunicano una verità in quanto invasati dalla divinità e senza una personale coscienza di quanto loro stessi comunicano. Tuttavia, nel dialogo non è propriamente così, anche se B. non dà a Laodomia un ruolo paragonabile alla Diotima del *Simposio* platonico. Nonostante l'affermazione del «maschio ingegno» dell'*Argomento* (p. 683), che è funzionale alla dimensione di profezia del dialogo, nonché rispondente alla tradizionale rivendicazione dell'*intentio auctoris*, il dialogo conclusivo degli *Eroici furori* è interamente declinato al femminile, tra divinità, regine e ninfe. Più in generale si può notare che, nell'opera, l'elemento femminile viene a rappresentare una 'unità' che coince con centri diversi e che mette in crisi l'assolutezza di un assoluto centro maschile. Il femminile indica la sfera della generazione, anche se è da rimarcare che sia a livello mitologico (Diana, Minerva) sia a livello politico (Elisabetta I) nei *Furori* si fa riferimento a delle 'vergini'. In conclusione: nei *Furori*, al parallelismo 'psicologico' di intelletto e volontà corrisponde un parallelismo di carattere cosmologico, con la concezione di una pluralità infinita di centri, legittimati a livello ontologico (Soli/sfera del fuoco e Terre/sfera dell'acqua, dove la differenza sul piano fisico è relativa non a un elemento esclusivo, ma soltanto dominante). In questo senso B. denuncia la «vana ansia e stolta cura di bramar lontano quel tanto bene che possedemo vicino e gionto», concludendo che «non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna» (*Infinito*, OIB II 25; *Cena*, OIB I 456). Affermare che la divinità è dentro di noi non è diverso dal dire che la «istoria de la natura [...] è scritta in noi medesimi» (*Infinito*, OIB II 25). B. si spinge oltre. Non solo i mondi che sono nello spazio infinito non sono diversi né più perfetti rispetto alla Terra, così come le stelle che vediamo brillare nella volta celeste non sono diverse né più perfette del Sole; il parallelismo si dà infatti anche tra mondo fisico e mondo intelligibile, ed è una conseguenza del principio di 'omogeneità' dell'universo. Infine, un parallelismo si dà tra mondo metafisico, con i suoi Giove e Apollo, e mondo della natura infinita, con Minerva e Diana come figure dell'anima universale. In merito al percorso speculativo cui ho accennato all'inizio, e che è quello della ricerca di un primo vero e un sommo bene, va rilevato che nei *Furori* B. si richiama in più luoghi alla dottrina patristica della ἐπέκτασις: l'idea di un incessante protendersi in avanti dell'uomo nell'ascesa verso la divinità. Come è noto, la dottrina aveva avuto una significativa fortuna nella filosofia cristiana a partire dal *De vita Moysis* di Gregorio di Nissa, il quale per il concetto si rifaceva a un passaggio della

paolina *Lettera ai Filippesi* (3, 13). Secondo tale dottrina, quell'ascesa dell'uomo è un progresso infinito in quanto riflesso dell'infinità stessa di Dio, ed è chiaro che quel desiderio di unione non può essere soddisfatto in questa vita ma solo nel regno dei cieli (la dottrina della ἐπέκτασις di Gregorio di Nissa comporta l'idea di infinità e ineffabilità di Dio nel senso di un'assoluta trascendenza). B. considera la dottrina in una prospettiva radicalmente diversa: come si è visto, egli fa riferimento a una ricerca incessante dell'uomo sotto la guida dell'intelletto e della volontà intellettiva («voluntade intellettiva», «appetito intellettuale», «amor intellettivo»: cfr. *Furori* I, II, 57; I, III, 81; I, V, 126; II, I, 184). Per il filosofo nolano, il quale ritiene che Dio non è oltre l'universo infinito ma è lo stesso universo infinito nella sua assoluta semplicità (l'ente uno-tutto nell'assoluta complicazione e indistinzione), il problema si colloca in una prospettiva gnoseologico-etica e non teologica. Non si tratta quindi di una unione mistica come intesa dai platonici cristiani o da Plotino. Anche per B., l'infinità del principio divino si riflette nell'anima dell'uomo (cfr. per es. il brano di *Argomento*, 682, cit. nella nota 681,36-682,16), ma si riflette nel senso che l'anima umana è riflesso dell'anima universale, la quale non è altro che la stessa natura infinita. È chiaro che queste considerazioni assumono un preciso significato nella prospettiva ontologica e cosmologica infinitistica del filosofo nolano. L'impossibilità di un pieno appagamento del desiderio di conoscenza da parte dell'uomo deriva dalla «improporzionalità» tra infinito e finito, tra l'infinità della nostra 'sostanza' (che è la medesima sostanza universale) e la finitezza del composto, che rinvia a una determinata specie naturale e, quindi, a un 'modo' tra gli infiniti modi dell'ente. L'infinito non potrà mai essere «compreso», ma sarà sempre «infinitamente perseguitato» (*Furori*, I, IV, 90). Da quanto si è osservato, risulta evidente che nel richiamo di B. al tema della ἐπέκτασις è implicita una critica alla dottrina come intesa a livello teologico. L'oggetto cui tendono intelletto e amore dell'uomo in un progresso infinito – che è un processo di conoscenza – non è un essere personale che dimorerebbe al di là dell'universo. Inoltre, l'universo non ha un centro assoluto. Dio è la stessa trama metafisica dell'universo, un filo invisibile. La ricerca di una 'comprensione' dell'infinito («oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile»: *Furori*, II, II, 214) fa dimenticare che ogni mondo, ognuno degli infiniti centri dell'universo, è nell'infinito; quindi, che ciò che esiste e si manifesta nei mondi è un riflesso del sommo bene e del primo vero. Si danno sempre e soltanto infiniti centri nel tempo e non un centro una volta per tutte. In questo senso, ho segnalato un'affinità tra alcuni motivi della seconda parte degli *Eroici furori* e lo *Zarathustra* di Nietzsche; anche B. delinea l'immagine di un sapiente che, profondamente trasformato, scende a valle e può vedere l'immagine del sommo bene sulla Terra (cfr. E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 31). Questi gli incipit delle tre odi comprese nel dialogo: *Di que', ma-*

donne, che col chiuso vase; O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi; Non oltre invideo, o Giove, al firmamento (*Furori*, II, v, 258 sgg.).

683,29-31 *da Cabalisti, da Caldei... e da cristiani teologi son distinte in nove ordini*: riguardo ai Cabalisti, il riferimento è alla concezione del cosmo sefirotico e, specificamente, al gruppo delle nove *sefirot* rispetto alla più elevata *sefirah keter*. Per i Maghi si può rinviare ad Agrippa di Nettesheim (cfr. per es. *De occulta philosophia*, l. II, cap. XII). Riguardo ai Caldei, mi sembra che in questo caso si tratti di un riferimento agli scritti ficiniani più che un richiamo preciso agli *Oracula Chaldaica*; è inoltre da ricordare che la parafrasi latina di Ficino del *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico era intitolata: *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, atque Assyriorum*. Del resto, anche per i 'Platonici' e i 'cristiani teologi' B. ha presente Ficino, sia la *Theologia Platonica* (l. XVIII, cap. VIII) sia il commento al *Fedro* e altri scritti (cfr. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, cit., p. 73 sgg., 163 sgg.). Naturalmente, per i teologi cristiani è da ricordare anche il *De coelesti hierarchia* (capp. VI-X) di Dionigi Areopagita.

684,3-5 *Has omnes... ut incipiant in corpora velle reverti*: VIRGILIO, *Eneide*, VI, 748-751 (B. omette il verso 750): «Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos, / Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, / scilicet immemores supera ut convexa revisant / rursus et incipiant in corpora velle reverti»; «Tutte queste [anime], girata la ruota per mille anni, il dio le chiama in folla al fiume leteo, sicuramente immemori, perché ritornino a vedere la volta del cielo e comincino a sentire il desiderio di rientrare nei corpi» (VIRGILIO, *Eneide*, traduzione di L. Canali, commento di E. Paratore adattato da M. Beck, Milano, 1991, pp. 234-237).

684,6-8 *è significato dove è detto in rivelazione... sarà disciolto*: *Apocalisse*, 20, 2-3 e 7.

684,8-27 *A cotal significazione... medesimo che ascende ha da ricalar a basso*: cfr. *De monade*, BOL I, II 465 (brano in cui B. riprende i versi di *Eneide*, VI, 748-751 citati nell'*Argomento*): «Sic Plato ad culpae deletionem utitur numero Denario, Centenario, Millenario, qui ex denario consurgunt. Unde illud: "Centum erant annos volitantque haec littora circum", et "Hos omnes ubi mille rotam volvere per annos" "Rursusque incipiet in corpora velle reverti". Apocalypticus devinctam intelligit bestiam annis mille. Et Danieli numerus idem cubitus unus appellatur. Nec non Origenes, Christianus Theologus, et Philosophus Plonicus, tempus hoc tribuit tenebrae et lucis vicissitudini». Vedi la nota 680,36-38 in merito alla concezione del *magnus annus*, concezione cui si allude nell'*Argomento* in rapporto alla dottrina della metempsicosi. Cfr. M. FICINO, *Theologia Platonica*, l. IV, cap. II, e l. XVII, cap. III.

24,8-15 tra filosofi Plotino solo... E tra teologi Origene... sempiterna: l'attribuzione a Plotino di una tale concezione è mediata dal commento di Ficino alle *Enneadi*. In BDI 944, nota 3, è riportato quanto osserva P.-H. Michel nella sua edizione-traduzione dei *Furori* (Paris, 1954). Michel rinvia a *Enneadi*, IV 8, e al seguente rilievo di Ficino: «Praeterea nec oporteret omnem animam omnes induere species, nec quamlibet animam pariter ascendere vel descendere» (*In Plotinum*, IV, 8, 2, in M. FICINO, *Opera omnia*, Basilea, 1576, 2 voll.: II, p. 1755). Per altri riferimenti in queste pagine dell'*Argomento* a Ficino e, in particolare, alla *Theologia Platonica*, cfr. le note di Granada, in OIB II 510 sgg. (da vedere in particolare *Theologia Platonica*, l. XVII, cap. III). Cfr. PORFIRIO, *De antro Nympharum*, 10 sgg. Riguardo a Origene, vedi *De principiis*, II, 3, 1 e 3, nonché III, 5, 3. Cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 12, 14 e 21, 17.

684,24 gli *Saduchini*: cioè i Sadducei. Nel dial. IV della prima parte B. scrive 'Saduchimi': «Come dunque accade che queste anime particolari diversamente secondo diversi gradi d'ascenso e descenso vegnono affette quanto a gli abiti et inclinazioni, cossi vegnono a mostrar diverse maniere et ordini de furori, amori e sensi: non solamente nella scala de la natura, secondo gli ordini de diverse vite che prende l'anima in diversi corpi, come vogliono espressamente gli Pitagorici, Saduchimi et altri» (*Furori*, I, IV, 106-107). Sulla posizione di B. riguardo alla metempsicosi vedi *Spaccio*, BSP 15-17 (per altri riferimenti cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, cit., pp. 191-193). Durante il processo a Venezia, nel suo quarto costituito (2 giugno 1592) B., ricollegandosi a quanto aveva scritto nello *Spaccio*, dichiarerà: «ho ben ragionato, et seguendo le raggion filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo et inexistente nel corpo, possa col medemo modo che è in un corpo essere in un altro, et passar de un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pittagora» (FIRPO, *Processo*, doc. 14, pp. 176-177).

684,28-38 *Et io per mia fede dico... castigare gli delitti e sceleragini?*: cfr. *Cena*, OIB I 522-527; *Infinito*, OIB II 50-52.

685,3-4 *Circe, la qual significa la omniparente materia, et è detta figlia del sole*: Circe è *solis filia* (VIRGILIO, *Eneide*, VII, 11; OVIDIO, *Metamorphoses*, XIV, 10; cfr. *Cantus*, BOMNE I 594); tuttavia, nei *Furori* è detta pure «figlia e madre di tenebre et orrore» (*Furori*, II, V, 259). Cfr. *Sig. sigill.*, BOMNE II 206. Come indicato da Giovanni Gentile, nei *Furori*, in part. in questo dialogo, Circe è anche allegoria della religione; cfr. la precedente nota 674,19-21 anche per il riferimento a un passo del *De immenso*.

685,33-34 *penitus toto divisim ab orbe*: VIRGILIO, *Bucoliche*, I, 66 (cfr. la nota 678,1-3).

686,21-35 *Questi son que' discorsi... m'abbiano seguitato*: come si è visto, nei *Furori* i componimenti poetici hanno una funzione non accessoria ma essenziale nell'architettura dell'opera. Quindi non a caso, nella chiusa dell'*Argomento*, B. tiene a sottolineare che «a nessuno son parsi più convenevoli ad essere addirizzati e raccomandati» che a Sidney, autore di un canzoniere – *Astrophel and Stella* – e di un significativo testo teorico sulla poesia, *The Defence of Poesie*. Come ho rilevato (nota 671,4-5), si tratta di scritti pubblicati postumi: rispettivamente, nel 1591 e nel 1595; la stesura di tali opere solitamente si fa risalire a un periodo che va tra il 1577 e il 1581. Se B. non poteva accedere ai testi in inglese, sicuramente ebbe modo di confrontarsi in più occasioni con Sidney, che conosceva bene la lingua e la cultura italiana. La frase sibillina «a fin ch'io non vegna a fare, come penso aver fatto alcuna volta per poca advertenza» – ma vedi anche il finale del brano: «con maggior magnanimità m'avete prevenuto ne gli officii, che alcuni altri con riconoscenza m'abbiano seguitato» – si riferisce, con ogni probabilità, all'ambasciatore francese Michel de Castelnau, al quale B. aveva dedicato, nel 1583, il volume con l'*Explicatio triginta sigillorum* e, l'anno successivo, i primi tre dialoghi italiani. I rapporti di B. con Castelnau, inizialmente ottimi (giunto a Londra nella primavera del 1583, il filosofo aveva trovato ospitalità nella casa dell'ambasciatore), si erano forse incrinati già nel corso del 1584. Non si può escludere che nel brano dell'*Argomento* ci sia anche un qualche riferimento a Fulke Greville (cfr. *Spaccio*, BSP 4 e 307-308, nota 6). Vedi la nota 687,1-16). Si precisa che all'*Argomento* seguono un *Avertimento a' lettori* e l'elenco di *Alcuni errori di stampa più urgenti* (pp. [29]-[31] della cinquecentina) che qui si omettono; si riporta invece il sonetto che precede i dialoghi.

687,1-16: *Iscusazion del Nolano... tra gli astri il sole*: il sonetto, per le immagini e il linguaggio utilizzati, si collega direttamente a quanto B. ha già sottolineato nell'*Argomento*, 677,40-678,9, in merito alla nobiltà delle dame inglesi («non son femine, [...] son nimfe, son dive, son di sustanza celeste») e all'encomio di Elisabetta I («quell'unica Diana»). Vedi la nota 678,8-9. Per i versi 10 e 16 del sonetto cfr. PETRARCA, *Canzoniere*, 225, 1-2 e 9, 11, nonché *Trionfi*, *Triumphus Cupidinis*, III, 133. B. rimarca la radicale distanza tra le «più virtuose e leggiadre dame» inglesi e la regina, richiamandosi alla differenza tra notte e giorno in merito alla potenza della luce che giunge a noi: se le dame sono come le diverse stelle che brillano di notte, Elisabetta è l'astro che illumina il giorno. Riguardo al sonetto, in part. per il v. 10: «e siete in terra quel ch'in ciel le stelle», Frances Yates e altri studiosi hanno segnalato la probabile allusione alla 'Stella' (Penelope Devereux, Lady Rich) cui fa riferimento Philip Sidney nei suoi sonetti (la raccolta *Astrophel and Stella* fu stampata nel 1591, cinque anni dopo la morte dell'autore). Una conferma di tale allusione risulterebbe dall'epistola dedicatoria di John Florio al libro II della sua

traduzione inglese degli *Essais* di Montaigne, pubblicata a Londra nel 1603. Le dedicatarie sono due donne: la figlia stessa di Sidney (Elizabeth, contessa di Ruland) e quella Lady Rich che sarebbe la misteriosa 'Stella' cantata da Sidney nel suo canzoniere. Il brano dell'epistola di Florio si richiama sia all'*Argomento* sia al sonetto *Iscusazion del Nolano*: «Or as my fellow *Nolano* in his heroycall furies wrote (noble Countesse) to your most heroicke father, and in a Sonnet to you Ladies of England, You are not women, but in their likenesse Nymphs, Goddesses, and of Celestiall substance / Et siete in terra quel ch'in ciel le stelle» (cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, cit., pp. 74-76 e 246 per la nota 64). Va inoltre rilevato che il tema stelle/sole del sonetto bruniano è ripreso e sviluppato, mantenendo l'allusione etico-politica – con riferimento a Diana/Elisabetta – ma soprattutto in chiave fisico-ontologica (Diana = *anima* o *spiritus universalis*), nella *Canzone de gl'illuminati*, *Furori* II, v, 267,23-26 e 268,5-8. Va colto il parallelismo tra i due componimenti poetici anche riguardo alla loro collocazione: alla fine dell'*Argomento* l'uno, a chiusura dell'opera l'altro.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

Orat. cons.
Orat. valed.
Praelect. geom.
Sig. sigill.
Spaccio
Summa term. met.
Thes. de magia

Oratio consolatoria
Oratio valedictoria
Praelectiones geometricae
Sigillus sigillorum
Spaccio de la bestia trionfante
Summa terminorum metaphysicorum
Theses de magia

- BCA *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007.
- BDD *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
- BDFI *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
- BDI *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2^a rist. 1985.
- BOEUC *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. *Oeuvres italiennes*, édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. *Chandelier*, introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993 (2^a éd. revue et corrigée, avec un essai de N. Ordine, Paris, 2003); II. *Le souper des Cendres*, préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. *De la cause, du principe et de l'un*, introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. *De l'infini, de l'univers et des mondes*, introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995 (2^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2006); V. *Expulsion de la bête triomphante*, introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. *Cabale du cheval pégaséen*, préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. *Des fureurs héroïques*, introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999 (2^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2008).
- BOI *Oeuvres complètes*, III. Documents, I. Le procès, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
- BOL *Opere italiane*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
- BOL *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensibat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I,I (Neapoli, 1879), I,II (Neapoli, 1884), I,III (Florentiae, 1889),

- I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
- BOM *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
- BOMNE *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. Ciliberto, tt. I-II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004, 2009.
- BPA *Praelectiones geometricae - Ars deformationum*, testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
- BSP *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, 2^a ed., Milano, 2001.
- BUI *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
- BW *Giordano Bruno Werke*, mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia, hrsg. von Th. Leinkauf, Hamburg: III. *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, hrsg. von Th. Leinkauf, 2007; IV. *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, hrsg. von A. Bönker-Vallon, 2007; V. *Austreibung des triumphierenden Tieres*, hrsg. von E. und P. R. Blum, 2009; VI. *Die Kabbala des pegaseischen Pferdes*, hrsg. von S. Koder, 2009.
- MMI *Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
- OIB *Opere italiane di Giordano Bruno*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.
-
- Documenti* *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.
- FIRPO, *Processo* L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.
- SALVESTRINI, *Bibliografia* V. SALVESTRINI, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
- SPAMPANATO, *Vita* V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

TOMMASO CAMPANELLA

<i>Afor. pol.</i>	<i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
<i>Apologia</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532.
<i>Apologia 2001</i>	<i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
<i>Astrol.</i>	<i>Astrologicorum libri VII</i> , Francofurti, 1630, in <i>Opera latina</i> , II, pp. 1081-1346.
<i>Ateismo</i>	<i>L'ateismo trionfato</i> , a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
<i>Ath. triumph.</i>	<i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-252.
<i>Città del Sole</i>	<i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
<i>Discorsi ai principi</i>	<i>Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
<i>Epilogo</i>	<i>Epilogo magno</i> , a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
<i>Gent.</i>	<i>De gentilismo non retinendo</i> , in <i>Atheismus triumphatus...</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-63.
<i>Lettere</i>	<i>Lettere</i> , a cura di V. Spampinato, Bari, 1927.
<i>Lettere 2</i>	<i>Lettere 1595-1938</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
<i>Lettere 2010</i>	<i>Lettere</i> , a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, 2010.
<i>Medic.</i>	<i>Medicinalium libri VII</i> , Lugduni, 1635.
<i>Metaphysica</i>	<i>Metaphysica</i> , Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
<i>Mon. Francia</i>	<i>Monarchia di Francia</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
<i>Mon. Messia</i>	<i>Monarchia del Messia</i> , a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
<i>Mon. Messiae</i>	<i>Monarchia Messiae</i> , Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
<i>Mon. Messiae 2002</i>	<i>Monarchie du Messie</i> , texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
<i>Mon. Spagna</i>	<i>Monarchia di Spagna</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.

<i>Op. lat.</i>	<i>Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630</i> , rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
<i>Op. lett.</i>	<i>Opere letterarie</i> , a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
<i>Opusc. astrol.</i>	<i>Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle</i> , introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
<i>Opuscoli</i>	<i>Opuscoli inediti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
<i>Phil. rat.</i>	<i>Philosophia rationalis</i> , Parisiis, 1638.
<i>Phil. realis</i>	<i>Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis, 1637.
<i>Phil. sens.</i>	<i>Philosophia sensibus demonstrata</i> , a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
<i>Praedest.</i>	<i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus...</i> , Parisiis, 1636, pp. 64-326.
<i>Prodromus</i>	<i>Prodromus philosophiae instauranda</i> , Francofurti, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86.
<i>Quaestiones</i>	<i>Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis 1637.
<i>Reminiscentur</i>	<i>Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae</i> , a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo <i>Per la conversione degli Ebrei</i>); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo <i>Legazioni ai Maomettani</i>).
<i>Scritti lett.</i>	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella</i> , I: <i>Scritti letterari</i> , a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
<i>Senso delle cose</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
<i>Senso delle cose 2007</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.
<i>Sens. rer. 1620</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Opera latina</i> , I, pp. 87-473).
<i>Sens. rer. 1637</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637.
<i>Syntagma</i>	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampanato, Milano, 1927.
<i>Syntagma 2007</i>	<i>Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2007.
<i>Theologia</i>	<i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
<i>Tommaso Campanella</i>	<i>Tommaso Campanella</i> , testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.
 AMABILE, Castelli	 L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.; rist. anast. Paris-Torino, 2006.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2011)

AREZZO

Biblioteca Città di Arezzo

ms. 389, **1** 200

ms. 390, **1** 201, 203

BERLIN

Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer
Kulturbesitz

Ms. ital. fol. 21, **1** 272

Ms. ital. fol. 24, **1** 272

Ms. ital. Q. 54

CAMBRIDGE

Trinity College Library

Ms. R. 4. 5, **1** 272

Ms. R. 4. 39, **1** 272

CITTÀ DI CASTELLO (PG)

Archivi Storici della Diocesi di Città di
Castello

Archivio Capitolare, ms. 42, **1** 258

CITTÀ DEL VATICANO

Archivio della Congregazione per la Dot-
trina della Fede

Index. Diarii, XI, **2** 505

Index. Diarii, XII, **2** 505, 507

Index. Diari, XIII, **2** 495

Index. Protocolli, XX (45), **2** 504, 506

Index. Protocolli, MMM (59), **2** 502, 503,
504, 509, 510

Index. Protocolli, NNN (60), **2** 505, 506, 509

Index. Protocolli, QQQ (63), **2** 507

Index. Protocolli, TTT (67), **2** 499

Index. Protocolli, VVV (67 bis), **2** 495, 496,
497, 498

Index. XI. Index librorum prohibitorum,
vol. IV, **2** 502

Index. XI. Index librorum prohibitorum,
vol. V, **2** 495

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. lat. 4418, **2** 609

Barb. lat. 6465, **2** 571

Reg. lat. 652, **1** 274, 275

Urb. lat. 858, **1** 272, 274, 275, 276

Urb. lat. 861, **1** 274

FIRENZE

Archivio di Stato

Mediceo del Principato, 4185, **2** 478, 487-
490

Biblioteca Nazionale Centrale

Ms. Gal. 92, **2** 571

Ms. Magl., Cl. VIII, 6, **1** 271, 274, 275

HANNOVER

Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek.
Niedersächsische Landesbibliothek

Ms. XVIII.1665 (?), **1** 272

Ms. XXVII. 1654, **1** 272

Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv

Cal. Br. 21, Nr. 936; 3861; 3904; 4082; 4135;
4137; 4149, **2** 574

Cal. Br. 22, Nr. 1160, **2**, 574

LONDON

British Library

Ms. Royal 14. A. XVII, **1** 265, 273

Ms. Royal 14. A. XX, **1** 273

LUCCA

Biblioteca Statale

Ms. 2618, **1** 272

MILANO

Biblioteca Ambrosiana

Ms. Ambr. A. 52 inf., **1** 200

MODENA

Biblioteca Estense Universitaria
Cod. F. 3.16, 1 272, 275, 276

MÜNCHEN

Bayerische Staatsbibliothek
Cod. ital. 59, 1 273

NAPOLI

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele
III
Cod. I D. 53, 1 276
Cod. VIII D. 80, 1 200
Cod. XII E. 50, 1 272
Cod. XII E. 53, 1 272, 275
Cod. XIII D. 81, 1 275, 276, 2, 571

Biblioteca Statale Oratoriana dei Girola-
mini
Cod. VIII, S. 10, n. 47, 1 272
Cod. XXVIII. 1. 42, 1 277

PADOVA

Archivio antico Università Padova
Ms. 465, 2 588

Biblioteca Universitaria
Ms. 2075, 1 61

PARIS

Bibliothèque de l'Arsenal
Ms. 1083, 1 273

Bibliothèque Nationale de France
Coislin 336 (P), 1 56
Fr. 9540, 2 571
Lat. 6533, 1 199, 203
Lat. 6537, 1 200
Ms. ital. 984, 1 273
Ms. ital. 985, 1 273
Ms. ital. 986, 1 273
Ms. ital. 1502, 1 273

Bibliothèque Sainte-Geneviève
Ms. 3343, 1 276

PIACENZA

Biblioteca comunale «Passerini Landi»
Ms. Frati 15, 1 264

ROMA

Archivio di Stato
Fondo manoscritti, b.167, 2 499

ROVIGO

Biblioteca dell'Accademia dei Concordi
Cod. 8, 2, 7, 1 272

ST. PETERBURG

General Staff Library
Cod. 287. 2. 10, 1 272

TORINO

Biblioteca Nazionale Universitaria
Cod. N. VI. 57, 1 272

TOULOUSE

Archives Départementales de la Haute
Garonne
B. 382, 2, 586

Archives Municipales de Toulouse
ms. BB. 153, 2 588
ms. BB. 270, 2 586
ms. BB. 278, 2 585, 593

VENEZIA

Biblioteca Nazionale Marciana
App. Lat. VI 192 (=2838), 1 61, 62
Ms. 5448, 2 623

VITERBO

Centro Diocesano di Documentazione
per la storia e la cultura religiosa
Ms. Capitol. 116, 1 267, 273, 274, 275, 276

WIEN

Österreichische Nationalbibliothek
Cod. 5808, 1 273
Cod. 6247, 1 273

WOLFENBÜTTEL

Herzog August Bibliothek
Cod. Guelf. 360 Nov., 2 574

Niedersächsisches Staatsarchiv

Nr. 37; 362; 363; 1837; 1851; 2702, 2 574

INDICE DELL'ANNATA XVII (2011)

STUDI

- LAURA BALBIANI, *Campanella e la Guerra dei Trent'anni. Ricezione e traduzione degli scritti politici in Germania* 2, 355
- LEO CATANA, *The coincidence of opposites: Cusanian and non-Cusanian interpretations in the thought of Bruno* 2, 381
- THOMAS LEINKAUF, *Giordano Brunos Schrift De la causa, principio et uno und Schellings Dialog Bruno* 1, 11
- GABRIELE MARASCO, *Gerolamo Cardano: tradition classique et réalités nouvelles dans l'anatomie et dans la chirurgie à l'époque de la Renaissance* 2, 401
- CLAUDIO MORESCHINI, *Cristo centro dell'universo nel De harmonia mundi di Francesco Zorzi* 1, 27
- CHRISTINA SAVINO, *La ricezione del Quod animi mores di Galeno fra Medioevo e Rinascimento: traduzioni, edizioni e commenti* 1, 49
- MICHAEL SUBIALKA, *Transforming Plato: La città del Sole, the Republic, and Socrates as Natural Philosopher* 2, 417
- SYLVIE TAUSSIG, *Gassendi et Campanella: dialogue de l'héliotrope et du soleil* 1, 65
- MARIA PIA VANNONI, *Il «medico dalla spada»: Tomaso Zefiriele Bovio* 1, 81
- DAGMAR VON WILLE, *Bruno, Campanella und die Renaissance in Johann Georg Walchs Philosophischem Lexicon* 2, 435

ETERODOSSIA · CENSURA

- SIMONETTA ADORNI BRACCESI, *Tra ermetismo ed eresia: il Paradoxe contre les lettres di Opsimathes (Lione 1545-1546)* 2, 457
- GIORGIO CARVALE, *Autobiografia di un visionario. John Dee e Edward Kelley nel racconto di Francesco Pucci* 2, 473
- CANDIDA CARELLA, *I trattati sui tre impostori nella Roma di fine Seicento* 2, 491
- MARGHERITA PALUMBO, *«Ma qui si tratta anche del mondo nella luna...». La censura de Le Monde dans la Lune di John Wilkins* 2, 501
- LEANDRO PERINI, *La Forma di una repubblica cattolica di Francesco Pucci* 2, 513

I FILOSOFI E GLI ANIMALI:

TRA MITOLOGIA, NATURALISMO ED ETICA

- LORENZO BIANCHI, *Rorario tra Naudé e Bayle* 1, 175

PATRIZIA CASTELLI, « <i>Il porco è infatti un animale</i> »: fisiognomica e mitologia nell'opera di Bruno	1, 99
STEFANO GENSINI, <i>Il De brutorum loquela di Girolamo Fabrici d'Acquapendente</i>	1, 163
CECILIA MURATORI, <i>La caduta dell'uomo e la sofferenza degli animali nella Disputatio tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini</i>	1, 139
NICOLA PANICHI, <i>La vendetta di Circe. Montaigne, gli animali e l'«ordre de nature»</i>	1, 117
SANDRA PLASTINA, <i>Donne e animali: papere, cani e galline</i>	1, 151
ANNA LAURA PULIAFITO, <i>Francesco Patrizi e la ragione degli animali</i>	1, 129
MARIAFRANCA SPALLANZANI, <i>Descartes e il 'paradosso' degli animali macchina</i>	1, 185

TESTI

VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « <i>La stagione delli frumenti</i> ». Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea	1, 199
---	--------

HIC LABOR

SPIGOLATURE PUCCIANE

MARIO BIAGIONI, <i>Eretici o riformatori? Alcune considerazioni storiografiche</i>	2, 531
MARIO BIAGIONI, <i>Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana</i> (Diego Pirillo)	2, 543
GIORGIO CARVALE, <i>Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento</i> (Diego Pirillo)	2, 541
EMANUELA SCRIBANO, « <i>Sociniana</i> ». A proposito di una nuova serie di testi	2, 537

VOCI ENCICLOPEDICHE

PAOLO BROGGIO, <i>Immacolata concezione</i> (sez. Campanella)	1, 233
RICCARDO CHIARADONNA, <i>Plotino</i> (sez. Bruno)	1, 223

NOTE

MANUEL BERTOLINI, <i>Note di musica e note di censura</i>	1, 245
SIMONETTA ADORNI BRACCESI, <i>Tra ermetismo ed eresia: Luca Contile, Alessandro Farra e la «filosofia simbolica»</i>	2, 545
VALERIO DEL NERO, <i>Lettere di Erasmo sulla Riforma</i>	2, 555
LAURA DI GIAMMATTEO, <i>I Valentini Acidali Epigrammata testimonianza del dibattito demonologico a Helmstedt</i>	2, 573

MELITA LEONARDI, <i>Nicolò Serpetro a Venezia. Nota su un manoscritto dell'Archivio diocesano di Città di Castello</i>	1, 257
LORENZO MANENTI, <i>Monarchia del Messia e Discorsi sulle ragioni del re cattolico in un codice della Biblioteca Comunale di Piacenza</i>	1, 263
PAOLO PROCACCIOLI, <i>La scrittura epistolare di Campanella. Note a margine dell'edizione delle Lettere</i>	2, 563
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>L'Arrêt de mort contro Vanini: un documento enigmatico</i>	2, 585
MICHELE VITTORI, <i>Un codice campanelliano nella Biblioteca Capitolare di Viterbo</i>	1, 267

RECENSIONI

<i>Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea</i> , a cura di Francesca Maria Crasta (Antonella del Prete)	2, 601
<i>Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750</i> , eds. Maria Pia Donato, Jill Kraye (Michele Camerota)	1, 285
<i>Dizionario dell'Inquisizione</i> , diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi (Margherita Palumbo)	2, 604
<i>Pico, Cittadini e la drammaturgia dell'uno. A proposito di una nuova edizione del De ente et uno</i> (Stéphane Toussaint)	1, 279
PAUL RICHARD BLUM, <i>Philosophy of Religion in the Renaissance</i> (Jean-Paul De Lucca)	1, 290
GIORDANO BRUNO, <i>Spaccio della bestia trionfante / Austreibung des triumphierenden Tieres</i> , hrg. von Elisabeth Blum und Paul Richard Blum (Thomas Gilbhard)	2, 597
ALFREDO DAMANTI, <i>Libertas philosophandi. Teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei</i> ; ANNIBALE FANTOLI, <i>Galileo e la Chiesa. Una controversia ancora aperta</i> (Stefano Gattei)	1, 292
SABRINA EBBERSMEYER, <i>Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie</i> (Gianni Paganini)	2, 611
HILARY GATTI, <i>Essays on Giordano Bruno</i> (Elisabetta Tarantino)	1, 295
CHRISTIANE L. JOOST-GAUGIER, <i>Pythagoras and Renaissance Europe. Finding Heaven</i> (Delfna Giovannozzi)	2, 599
JACOMIEN PRINS, <i>Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory</i> (Teodoro Katinis)	1, 287
GIULIO CESARE VANINI, <i>Tutte le opere</i> , a cura di Francesco Paolo Raimondi e Mario Carparelli (José Manuel Garcia Valverde)	1, 297
LAURENCE WUIDAR, <i>L'angelo e il girasole. Conversazioni filosofico-musicali</i> (Manuel Bertolini)	2, 608
FRANCESCO ZORZI, <i>L'armonia del mondo</i> , a cura di Saverio Campanini (Claudio Moreschini)	1, 300

GIOSTRA	1, 303
	2, 615

CRONACHE

<i>L'Allegoria dal Rinascimento al Simbolismo</i> (Roma 20-21 maggio 2011) (Franco Giacone)	2, 631
<i>Die Debatte über die Seele der Tiere in der Philosophie der Renaissance.</i> Center for Advanced Studies, Ludwig-Maximilians-Universität, Monaco di Baviera, 19-20 novembre 2010 (Cecilia Muratori)	1, 325
<i>Feritas, Humanitas et Divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento.</i> Chianciano e Pienza, 19-22 luglio 2010 (Marco Versiero)	1, 321
<i>Novità celesti, scienza e politica all'inizio della rivoluzione scientifica</i> (Stefano Gattei)	2, 634
<i>Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno.</i> Mantova, 1-3 dicembre 2010 (Tiziana Provvidera, Pasquale Terracciano)	1, 328

SPHAERA

LUISA CAPODIECI, <i>Medicaea Medaea. Art, astres et pouvoir à la Cour de Catherine de Médicis</i> (Ornella Pompeo Faracovi)	2, 661
FRANCESCA LOTTI, <i>Libertà e stelle. Il Dialogo de le comete di Angelo Forte</i>	2, 646
ORNELLA POMPEO FARACOV, <i>Segni e costellazioni fra Nabod e Tecop- pa</i>	2, 639

MATERIALI

EUGENIO CANONE, <i>L'Argomento degli Eroici furori di Bruno</i>	2, 663
ABBREVIAZIONI E SIGLE	2, 777
INDICE DEI MANOSCRITTI (2011)	2, 783
INDICE DELL'ANNATA XVII (2011)	2, 787

Questo fascicolo è stato chiuso il 5 ottobre 2011.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Dicembre 2011

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. xlv-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. xviii-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del beber caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. xii-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Letture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. xii-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*. Aristoteles, Raimundus Lullus, *Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. viii-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventione pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. *Cornelius Gemma. Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. xvi, coll. 402, 2010 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].
- XXIX. TOMMASO CAMPANELLA, *Selected Philosophical Poems*, edited, annotated, and translated by Sherry Roush, pp. 172, 2011 [TESTI, 8].
- XXX. BERTRANDO SPAVENTA, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. 390, 2011 [TESTI, 9].
- XXXI. EUGENIO CANONE, *L'Argomento degli Eroici furori di Bruno*, pp. 120, 2011 [MATERIALI, 6].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

Segretario di redazione

FABRIZIO MEROI

Direzione e Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze

TEL. 055.28.77.28 • FAX 055.28.05.63 • E-MAIL: insr@insr.firenze.it • <http://www.insr.it>

SECONDA SERIE • VOLUME XLIX • 2009

SAGGI E TESTIMONIANZE. JOHN MONFASANI, *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica* • MICHAEL J. B. ALLEN, *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai* • BRIAN OGREN, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah* • CESARE VASOLI, *Guy Le Fèvre de La Boderie e la tradizione platonica* • SALVATORE CARANNANTE, «Die Macht als ein Element des Bösen» • Critica della democrazia e destino della modernità in Jacob Burckhardt e Max Weber.

TESTI E COMMENTI. ANDRÉS NAVARRO LÁZARO, *Fabola de Psiche, traducción renacentista italiana. Edición*

NOTE E VARIETÀ. PAOLO PONTARI, *Pictura latens. La dispersa carta geografica d'Italia di Petrarca e Roberto d'Angiò* • JOHNNY L. BERTOLIO, *Non solo stile. Il De oratore come modello dei Dialogi al Vergerio di Bruni* • PIETRO SECCHI, *Il concetto di mens in Niccolò Cusano* • ALFONSO DE PETRIS, *Rivisitazione di De Vita, I, 2-6. Codificazione ficiniana di una teoria della melancolia* • MAUDE VANHAELLEN, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on Plato's Parmenides* • MARCO BERETTA, *Leonardo and Lucretius* • MANUELA DONI GARFAGNINI, *Sigismondo Tizio e le Tavole Eugubine: l'uso delle fonti nelle Historiae Senenses* • THÉA PIQUET, *La famille Médicis entre attirance et répulsion chez les penseurs de la Renaissance* • VALENTINA LEPRI-MARIA ELENA SEVERINI, «Tam Marti, quam Mercurio». *Note sulla prima diffusione dei Ricordi di Guicciardini in Inghilterra*

VARIAZIONI. GABRIELLA ALBANESE, *Biografia intellettuale di Mario Martelli*

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI



2009: Abbonamento annuale - Annual subscription

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS: Italia: € 82,00 • Foreign € 103,00

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions includes on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it.

PRIVATI - INDIVIDUALS (solo cartaceo - print version only)

Italia: € 63,00 • Foreign € 79,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze

email: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

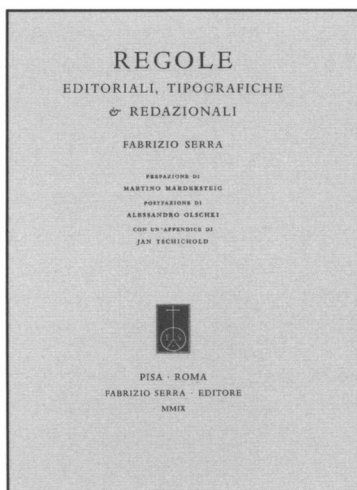
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441